كتاب

الفلسفة النظرية

او

علم الحكمة البشرية

تاليف اعيان ائمة الفلسفة في كلية لوفين وفي مقدمتهم
العلامة الكبير والفيلسوف الشهير

الكردينال مرسيه

رئيس اساقفة مالين في بلجيكا جل قدره

المجلد الاول

في علم المنطق بعلله

عني بنقله الى اللغة العربية وتعليق حواشيه حضرة

الخور اسقف نعمة الله ابي كرم

الماروني اللبناني رئيس المدرسة المارونية برومية العظمى

طبع في المطبعة العلمية ليوسف صادر في بيروت سنة ١٩١٠

طبع هذا الكتاب على نفقة المطبعة العلمية

وحق الطبع محفوظ لها

وهو

يباع في

المكتبة العمومية

لسليم ابراهيم صادر

في بيروت

بسم الآب والابن والروح القدس

اله واحد

مقدمة المترجم

في تفنيد مذهب البوزيتفيسم او الظهورية
وفي ضرورة درس الفلسفة المدرسية ونفعها في هذا العصر

ايها القارئ اللبيب

(١) اما بعد حمد الله فان قوماً من علماء هذا العصر يدّعون قائلين بان العلوم التجريبية الخصوصية لما كانت قد استولت في هذه الاعصر الاخيرة على كل قطب تدور عليه رحى المعارف المؤكدة وخطبت لنفسها كل المواضيع التي يمكن ان تقع تحت التحقيق وثبت عند محك النقد وان العلم كلما اتسع نطاقه وانفسحت مع كرور الايام حدود ملكه فانه يدوخ الارض التي كانت إقطاعة الفلسفة النظرية الباحثة عن الغوامض والكليات المبهمات التي هي في جنب العلوم التجريبية أشبه باوهام الحدس والتخمين وعليه فلا ترى للفلسفة حظاً للاقامة بينها ولا عجب اذا تفاءلنا انه يأتي يوم وهو قريب تأى فيه الفلسفة برحلها وجانبها و يقال فيها يومها صار أمس فيخلو الجوّ للعلوم التجريبية فتخطر وترفل في ارضها وتسترسل في مباحثها بلا معارض ولا ممانع في حقوقها · هذا مذهبهم·

(٢) فعند الكردينال مرسياه وغيره من المحققين ان هذا المذهب حديث بصورته هذه لكنه قديم بمعناه تمحله الباطل وتمخضت به روح الاصلاح الابرتسطاني ثمّ رغبة النفوس في مزاولة العلوم التجربية الملقة الحوّل فأخذ يتوالد ويتناسل في الاعصر الحديثة متقلباً في قوالب مختلفة ومتردّياً بأزياء متنوعة تخلع عنه العقول الميالة او تلبسه من الوان اللبوس او تضيف اليه من عنديات نفسها ما عنّ لها وطاب . تشخص في اوائل الجيل ١٦ في جردانو برونو وكمبانلاً في ايطاليا وفي باكون في انكلترا وفي دي كرْت في فرنسا ولقبوه بالفلسفة الحديثة واوّل من نفث نفثه وأثار ثائره هو دي كرت وتبعه قوم اخذوا عنه اشتهر فيهم في هولندا إسبينوزا الذي زاد عليه شيئاً من مذهب الحلولية الشرقية . ثم رأينا هذا المذهب متقمصاً في الجيل ١٨ في لك ونوتون وسميت وفلتير وكنت ثم تناسخ في الجيل ١٩ في صورة المذهب المعروف بالبوزيتيفيسم وظهر بهيأة الحلولية عند الالمان بين تباع كنت واشتهر فيهم نخت وشلنغ وهيجل وكانت قد قامت في ذلك الحين في فرنسا المدرسة المعروفة بمدرسة البوزيتيفيسم لكنت وليتري وتاين

(٣) واسباب هذا المذهب كما قال مرسياه هي كثيرة ولكننا نخص بالذكر منها ما يلي فنقول : ان كثيراً من هولاء العلماء المحدثين لا يشاؤون ان يروا في العلم الاّ جهته العلمية ولا يريدونه الاّ اذا كفل لهم رغد الحيوة ووفر لهم أسباب الهناء وطمأنينة العيش فقالوا الفلسفة لا تكفينا مؤونة الرفاهية المطلوبة .

ثم منهم من أُعجبوا بما صارت اليه العلوم التجربية من عظيم النجاح وما لا تزال تطرفهم به آلات الامتحان من فرائد النتائج وتستخرج لهم من أحشاء الطبيعة غرائب اسرارها وعجائب قواها حتى ذلّت لهم الطبيعة مستسلمة لأمرهم فأخذوا ملكها وقيادها يتصرفون كيف شاءوا بعناصرها وكهربائها وبخارها وبرقها الى غير ذلك من سيول المعارف المحققة التي لا يغيض ماؤها مع كرور الايام مما يضخم كنوز تلك العلوم الى حدّ انها صارت تملأ رغائب كل عقل طالب للحق وراغب في الاستزادة ودوام الاستزادة من العلم . فضلاً عن ان هذه العلوم الخصوصية هي علَى زعمهم العامل الوحيد المؤثر في سير الاجتماع الانساني الى الرقي المقرون بالدوام : فقالوا لم يعد للعقل سبيل ان يطمح الى غيرها ولم تعد له حاجة في ما سواها وان الفلسفة بما فيها من المبادئ الغامضة المتافيسيقية والأدبية والدينية لما لم يكن لها جدوى في العمليات بل هي حجر عثرة للعلوم وسد مانع من ترقيها وتركة عن قرون غبرت عنقت جدّتها وعطل نحرها من قلائد الفوائد كان العقل في غنى عنها . فما مقام العتائق في منصات عرائس البدائه فلترحلنّ عنا بجحافلها وكلاكلها راضية بان سادت يوماً . وكذا امتهنوا الفلسفة وضحّوا بها علَى مذابح العلوم التجربية يدفنونها لو قدروا في رموس الدواثر والبوالي وما دروا ان الفلسفة درع الحق الحصينة وجنته الوثيقة

(٤) ولكن السرّ في تهافتهم هذا وامتهانهم للفلسفة المدرسية ليس في ما زنّوها واتهموها به ظلماً من مناهضة العلوم ولا في ان العلوم التجربية قد احتكرت علَى وجه الاستقلال بكل مواضيع المعارف وانما

السرّ وكل السرّ فيما قاله رنان معبراً عن زعمه الذي هو زعم جميعهم فمن جملة ما قاله في كلامه عَلَى مستقبل العلم رداً ني لا ارى في العلم فائدة غير هذه وهي ان يكشف المعمى ويحلّ عقد الغاز الاشياء ويقف الانسان باسم السلطة الشرعية الوحيدة التي هي الطبيعة الانسانية برمتها عَلَى قانون الاعتقاد الذي كانت الاديان تسلمه اليه دستوراً معقوداً فيقبله عقله ولكنه الآن لا يرضى بالإذعان له » ثم لربما خشي رنان أن يبقى معناه هنا غامضاً فافصح عنه في محل آخر قال « ان أُسقطت من العلم غرضه الفلسفي فلا يبقى لك منه الاّ فوائد تفصيلية جزئية تستوقف من اصحاب العقول الوقادة نظراً فضولاً وتكون أُلعوبة يتلاهى بها من لا شغل لهم غيرها واما الذي يرى في الحيوة شيئاً هاماً وامراً جداً ويعنى قبل كل شيء بحاجات الانسان الدينية والادبية فهنا لا يوبه لهذه العلوم ولا يعيرها جانب الاهتمام فان العلم لا نفع فيه الاّ بقدر ما يمكنه ان يستطلع طلع ما يدّعي الوحي تعليمه اه · فهذا تصريح بأن الغرض من الحط من قدر الفلسفة ونبذها الى زوايا النسيان انما هو لانها حصن من حصون الدين والوحي لا لأنها لا حاجة اليها للاستغناء عنها بالعلوم التجريبية او لأنها تعترض سير تلك العلوم أو لما يعرّضون به من اسباب اخرى يموّهون بها عَلَى عقول الاقوام · قال جبرائيل سائل في كتابه المعنون Affirmation de la Conscience Moderne » يجب ان تقرّ بجرأة ان العلم لا يقف عند أنكار العقائد القديمة بل يناهض علم الآداب المسيحي وما يرادفه بمعنى الحيوة اه · فالدين الموحى هو مفزعهم تأخذهم منه رعدة ورجفة لا يحبه الا من

استأنس بأوامره وزواجره فأمن من مواعيده ولا يخافه الاّ من كان عَلَى عقله غشاوة وفي ارادته زيغ عن صراطه القويم

فهذا التحامل عَلَى الدين المسيحي والوحي ليس ابن أمس وانما هو معاصر للدين والوحي ولكنه تستر في هذه الاعصر الاخيرة تحت زخارف الاكتشافات متدججاً بسلاح العلم الذي هو سلاح الدين يحصر كل العلم في ما هو محسوس ومشاهد لا يعرف من الحق الا ما يقع تحت نقد الامتحان المحسوس ليسهل له الاستنتاج المنطقي ان الفلسفة الكلية لا حظّ لها من العلم وان العقل لا يقبل الاّ ما يدركه بالحس ومن ثم فالوحي والدين اخلاق خرافة اوجدها الخوف او غير ذلك من الاسباب التي يتمحلونها

(٥) هذا وفيما كانت تهبّ في سماء العقول سموم هذا المذهب توخيم ويجي وطيس العلماء المحدثين عَلَى الفلسفة المدرسية التي اخذت نضارتها بالذبول منذ القرن ١٦ وكادت لا تجد لها ناصراً في الاعصر المتأخرة هزّت من عطف قوم في نابولي وروما واسبانيا حمية شديدة فقاموا ينظرون بعين التأسي الى هوائل تلك الزوابع وغوائل ذلك التهافت العلمي وأخذوا يدأبون برائد الحشمة وبتؤدة الصبر والحكمة ورابط الجأش والفطنة في لمّ شعث التعليم التوماوي الارسطي وبعث دفين ذلك التقليد الجليل واحياء مواته فسعد جدّهم ونجح سعيهم وكدّهم · ثم اصدر البابا لاون الثالث عشر في ٤ من شهر آب من سنة ١٨٧٩ تلك البراءة الشهيرة التي بدوّها æterni patris فجاءت في حينها ضغثاً عَلَى ابالة ومدداً من التوفيق والعناية ولا غرو فان عين الكنيسة يقظى لا تهجع

ويدعنايتها شديدة في حفظ ما استودعته من الحقائق ورعاية ما أُوتيته تبعاً من الولاية عَلَى العلم الصحيح لئلا تزلّ به القدم الى مهاوي الغوايات الناقصة للوحي فهاجت تلك البراءة في النفوس الشريفة همة شماء ونشطت ناشطة عوداً الى التعليم القديم وتحصناً بحصن الفلسفة التوماوية المنيع ترتشف الماء الزلال من مناهلها الصافية بعد ترويقها مما قد يكون كدرها من تصرفات الشراح وعوائص المتفلسفين ·

(٦) اما المذهب الذي ذكرناه ونتعمد تخطئته في هذه المقدمة فهو المذهب المعروف بالبوزتيفيسم وقد اصطلحنا عَلَى تسميته بمذهب الظهورية وهذا ملخصه : ان المحسوس وحده هو موضوع المعرفة ووحده يمكن تحقيقه فالعلم عندهم محصور في حدود الواقعات والظهورات المحسوسة الواقعة تحت الاختبار واما اللا محسوس فلا يمكن تعقله ولا تحقيقه وكل علم يدور عليه فليس علماً بل وهماً وتخميناً حدسياً وموضوع علومهم هي الواقعات الحادثات ونظامها وتبويبها · وليست قوة المعرفة الا قوة المشاعر او الحواس بل ليست الحواس نفسها الا ترتيب الاعصاب وترتيب الدماغ واما مقومات المعرفة فهي علامات وصور وانفعالات حسية وطريقة تحقيقهم هي الطريقة التجريبية الحسية وبناء عَلَى ذلك فليست الفلسفة علماً لأن مواضيع مباحثها غير محسوسة فغير واقعة تحت نقد التحقيق فاذا بينها وبين العلوم التجريبية تناقض وتنافر ولما كان العقل لا يطمح الا الى ما كان معروفاً ولا يقبل الا ما ثبت عند محك التحقيق كانت العلوم التجريبية تغنيه اي العقل عن الفلسفة وحينئذٍ فلا حاجة له الى المنطق وعلم الوجود

وعلم النفس وعلم الآداب وعلم اللاهوت لان مباحث كل هذه غير مدركة بالحس · وخاتمة نتائجهم هي سلام عَلَى الوحي والدين · وبناء عَلَى هذه المبادئ الواهية قد قسم كنت امام هذا المذهب العلوم الى رياضية وعلم الافلاك وعلم الطبيعيات وعلم الكيميا وعلم الحيوة وعلم الاجتماع الانساني فترى انه ترك علم الفلسفة واللاهوت وكان تركه لهما عَلَى اتمّ المطابقة لمبداء مذهبه لأن هذين العلمين لا يبحثان عن معروفه الذي هو المحسوس لا غير · فهذه خلاصة مذهبهم وتعليمهم فهات الان نبحث في هذا المذهب بعين التدبر والروية ناقدين صحيحه من فاسده فنقول :

(٧) ان مذهب الظهورية ومذهب العندية او الباطنية على طرفي نقيض لان الاول كما رأيت يحصر المعروف في دائرة المحسوس والمعرفة في المدرك بالحس وقوة المعرفة في تركيب الاعصاب وترتيب الدماغ وبخلافه الثاني لانه يحصر المعارف في التصورات التي هي من عند النفس والمتولدة فيها لا يأتيها شيء من الخارج وأما المذهب المدرسي فهو وسط بينهما لانه يعلم بان المواد الأولى لمعارفنا هي المدركات بالحس الخارج والباطن وان العقل يستمد موضوعه القريب من المحسوسات لا من ذوات معرّاة عن المادة ولا من جوهر النفس الروحي ولكن تلك المواد المحسوسة اذا حضرت صورها الى الذهن فهو ينتحلها بقوة العقل الفعال الذي يجردها عن مشخصاتها الفردية ومعيناتها التقييدية بزمان ومكان ويوصلها الى درجة من الشمول تكون فيها صالحة لان تدخل موضوعاً او محمولاً في احكامه حتى يوصلها تدريجاً الى درجة من البساطة والشمول تكون فيها مبادئ

كلية او شرائع عامة تنطبق عَلَى جزئيات كثيرة ثم يعود بطريق التأليف فيطبقها عَلَى تلك الجزئيات تحقيقاً لصدقها · ولا يخفى ما في هذا المذهب من المناسبة لسير فعل المعرفة في العقل وطبيعة العلوم التي لا تتم ولا تكمل الا بالكليات وسوف يتضح لك ذلك مما يلي

ونحن لا نتعرّض الآن الى البحث عن مذهب العندية فسوف يجيء الرد عليه في بابه ولكننا نقصر الكلام عَلَى مذهب الظهورية وهو يؤاخي مذهب الماديين كما رأيت وذلك لرواج سوق هذا المذهب في عصرنا هذا ولأنه هو الذي يتعمد قصداً مناهضة الفلسفة المدرسية ويكاشفها بالعداوة ثم لان عواقبه أوخم وشره أوبأ فنقول: ٢ً ان هذا المذهب هو كسائر المذاهب والمبادي الباطلة مبنيّ ابتداء عَلَى مبداء صادق اذ ليس مذهب باطل الاّ وقد نشأ عن الحق لتقدم الحق عَلَى الباطل ولكنه يداخله البطل من وجه الزيادة والنقصان او لسوء طريقة الاستنتاج وهو وإن عاث فيه البطل فيبقى عليه مسحة من صدقه الاصلي والاّ امتنع قيامه وعافه كل عقل سليم

اما ما في مذهب الظهورية من الصدق فهو ان مواد معارفنا الاولى مستمدّة جميعها من الاختبار الحسيّ الخارج او الباطن بدليل اننا اذا شئنا تصوّر شيء فنستعين بشبح هو صورة الموضوع المحسوس او شكل هندسي او رقم جبري او لفظ مصطلح عليه بحيث لا يكاد العقل يتصور فكراً او تذكر الحافظة تصوّراً الاّ قام بازائه شبح ذلك الموضوع المتصوّر او المتذكر يبقى مدة دوام التصور ويزول معه · ثم اذا شئنا تفهيم تصورنا

فاذا نحن نتخذ من العبارة ما يناسب مخيلة السامع من الصور والتشابيه المحسوسة فنحن نوافقهم عَلَى ان المواد الاولى لمعارفنا هي مستمدة من الاختبار الحسيّ الخارج والباطن وان التصوّر وشبح موضوعه هما متلازمان تواجداً وتداوماً وتزاولاً حتى لا يكاد يتميز احدهما عن الآخر الا باعمال الفكرة الدقيقة وهذا هو تعليم ارسطو والقديس توما وعليه اجماع الائمة المدرسيين فبقي الآن ان نتفحص محل الخطاء في مذهبهم هذا حتى ننكره عليهم ونفنده بما يمكن من البراهين

انهم لم يجهدوا الذهن في التفرقة بين التصوّر من حيث هو تصور والشبح الذي يلازمه غير منفك عنه خلطوا الواحد بالآخر وحصروا المعروف الذهني في الشبح المحسوس الممثل للموضوع المعروف فتأدّوا بالنتيجة المنطقية الى ان ينفوا المعروفية عن غير المحسوس عَلَى انّ المعرفة هي حصول صورة الشيء في الذهن وهذه الصورة ان هي الا شبح الموضوع المحسوس ثم اثباتاً لكون الصورة الحاملة في الذهن ليست هي الاّ شبح الموضوع المحسوس اتخذوا خطأً مبداء العليّة فقالوا : اذا وجدت العلة وجد المعلول وان ارتفعت ارتفع والحال ان الاختبار المستمرّ يشهد لنا بأنه اذا وجد الدماغ وكان سليماً وجدت كل الافعال المنسوبة للعقل واذا ارتفع ذلك الدماغ او اختلّ رفعت او اختلت كل افعال العقل ثم قالوا لما كانت طريقة التحقيق يجب ان تكون مناسبة لطبيعة المعارف الواقعة تحت التحقيق وكانت المعارف محصورة في المحسوسات لم يكن طريقة اخرى للتحقيق الاّ الطريقة التجريبية لانها هي وحدها توقفنا على صدق النتائج الحاصلة

في العلوم التجريبية التي هي وحدها العلوم الحقيقية ·

فعندنا ان وجه خطائهم انهم حصروا المعروفية في المحسوس خالطين التصوّر بالشبح منكرين التصوّر المجرّد ومعروفية المجرّدات وحصروا العلة الفاعلة للتصور في الدماغ وفي المزاج العصبي منكرين وجود قوّة بسيطة في نفس بسيطة روحانية · فهات الآن نبين فساد هذه الاغاليط فنقول

(٨) ان ثبت ان التصوّر هو غير الشبح بل هو شيءٌ مجرّد محضاً وان العلة الفاعلة للتصور هي غير الدماغ وضح بطلان زعمهم وتضعضع بناء مذهبهم خاوياً عَلَى عروشه · ونحن نثبت لك بشهادة كثير من ائمتهم وبالبراهين العقلية ١ً ان التصور هو شيء مجرّد عن معينات الزمان والمكان والتشخص وأنه هو غير ذلك الشبح المرافق له و٢ً ان المتصوّر انما هو العقل البسيط لا الدماغ فنستخلص من فساد مبدأهم فساد نتائجه الوخيمة ثم نثبت لك ١ً ان العلوم التجريبية لا تغني عن الفلسفة بل تفتقر منها بل هي تستحيل بدونها و٢ً ان طريقة التحقيق غير منحصرة في الطريقة التجريبية بل يوجد طرق غيرها للتحقيق · واننا نعتمد الاختصار ما امكن

(٩) اولاً اما قولهم ان التصور هو نفس شبح الموضوع الحاضر في الذهن فمبنيٌّ عَلَى هذا المبدإ الباطل وهو هذا مع ذلك فاذاً هذا هو ذاك الشبح يصاحب التصور ولا ينفك عنه فاذاً التصور هو نفس الشبح · والحال ان التصور والشبح متخالفان تخالفاً لا يمكن معه توحيدهما وان ثبت تلازمهما · شبح الموضوع او كل ما يدرك بالحس ويستحضره الخيال

هو بلا محالة متعين ومشخص لا ينفك عن قيد الكيف والكم والزمان والمكان يشار اليه باشارة محسوسة فيقال فيه هذا في هذا المكان الآن · وهو اول ما يدركه الحس ويرتسم في الخيال · والحال ان ما يسميه الفلاسفة تصوراً ليس معيناً ولا مشخصاً ولا محدود الزمان والمكان وانما هو شيء منتزع منه يفعل العقل الفعال تلك المعينات الزمانية والمكانية والتشخيصية اعني انه شيءٌ مجرد لا متعين هو شيءٌ ما واقع في جواب ما هو اي الجوهر الموجود الذي يدركه العقل بداهةً بنوع غير جليّ ويكون محطاً لتحليل العقل الاخير بعد التروّي فيه

(١) فاننا نعلم بشهادة الوجدان اننا اذا شاهدنا الآن مثلاً شيئاً ابيض يتساقط كالقطن المندوف عَلَى قمة هـذا الجبل وسفحه ولمسناه فاذا هو شديد البرودة وكنا لا نعرف ما هو فاننا نسأل في الحال ما هذا الابيض المتساقط الآن هنا وهناك كالقطن البارد اللمس الابيض اللون وحينئذٍ فاننا لا نسأل عن هذا المرئي الملموس الابيض الساقط هنا وهناك من حيث هو كذا متعيناً والا كان لا معنى للسؤال اذ لا يسأل عن معروف وانما السؤال عما هو في ذاته هذا الشيءُ وعن اسمه اعني السؤال عما حضر في ذهني من هذا المحسوس المعين مما هو غير معين ولا محدود بهنا وهذا والآن فيقال لي هذا ثلج جواباً بنكرة غير معينة بالمشخصات الفردية ثمّ التفت يمنةً ويسرةً فارى مثل تلك الرقع البيضاء المتساقطة في محل آخر وارى في الوقت نفسه خيطان ماء ساقطة في الوادي فأقول هـذا ثلج وذاك مطر غير معتبر في الرقع الأُولى مظروفيتها بهذا وهنا والآن بل ناظراً الى ما بين

رفع الجهتين من المشابهة والمشاركة والى ما بين الثلج وخيطان المطر من المخالفة بها عَلَى وجه التجريد فما معنى قولي ثلج ومطر ألا انه شيء مجرَّد هو تعريف المرئي الملموس هنا الآن وهو عبارة عما في الذهن من ذلك المرئي الملموس الآن وهنا اي عبارة نكرة دالة عَلَى ذلك الموجود المجرد العاري عن تلك المعينات الذي حضر في ضميري عند روِّية ولمس تلك المعينات وهي كلمة متفق عَلَى صدقها في كل لسان وعند كل قوم . فهذا النوع من المجرد يسمى المجرَّد الطبيعي

ب وايضاً اذا رأيت شكلاً من ثلاثة اضلع ملتصقاً كل اطرافه بعضها بالآخر التصاقاً يحدث منه ثلاث زوايا فاطلق عليه في الحال اسم مثلث الزوايا سواء كان ذلك الشيء المثلث من ورق او خطوط حبر او او خشب او هنا او هناك وذلك لانني رأيت في كتب الهندسة ان مثلث الزوايا شكل هندسي له ثلاث زوايا وثلاثة اضلع وما من احد ينكر عليَّ صدق هذه التسمية او صدق هذا الاطلاق ولا يخاصمني فيه الخصوم نفسهم هو من تعاريف العلوم التجريبية . والحال ان ما صدق هذا الاطلاق وهذا الاسم ليس منحصراً في هذا المثلث الخشبي الذي بيدي الآن بل هو كل مثلث الزوايا ايَّا كان محله وزمانه ومادته هو المثلث الزوايا بلام الجنسية هو تعريف ما حصل في الذهن من معلومية المثلث المجردة عن الكيف والكم المحسوسين ولهذا يسميه الفلاسفة التجريد الرياضي

(ج) وايضاً يشهد لنا الوجدان ان العقل لا يقف عند هذين التجريدين بل يتخطى الى تجريد ثالث هو الذي يسمونه التجريد الكلي وهو ان

العقل يعتبر الشيء مجرَّداً عن الكيف والكم والنوع ناظراً اليه من حيث هو موجود قائم من وراء تلك الظهورات المحسوسة حامل لها وفاعل في مشاعرنا وفي الاجسام الاخرى وهو ما يسميه الفلاسفة جوهراً او موجوداً قائماً بنفسه غير محتاج في وجوده ان يحل في غيره كالعرض وهو اول ما يدركه العقل ويسأل عنه بما هو هذا ويعبر عنه بالماهية وهو ايضاً ما ينتهي اليه التحليل بعد التروي فيه وهذا التصور المجرد هو كلي وشامل لصدقه عَلَى افراد كثيرة فما قلناه الى هنا هو وصف كل تصوراتنا والحال ان هذه التصورات موضوعها هو غير موضوع الادراكات الحسية لانه مجرد عن كل يقين وظرف فاذاً التصور هو ايضاً غير شبح تلك المدركات الحسية وذلك لان افعال العقل تختلف باختلاف موضوعاتها والمواضيع تختلف بخواصها وخاصة الشبح ان يكون معيناً مشخصاً مظروفاً بهنا وهذا الآن وبخلافه التصور .

قال تاين Taïne وهو احد ائمتهم ان بين الشبح المبهم والمنقلب الذي يشير اليه الاسم والمعنى الصريح المقرر الذي يدل عليه ذلك الاسم بوناً عظيماً يسلم به القارئ معنا اذا اعتبر هذا الاسم الذي هو ميرياغون وما يدل عليه . ميرياغون لفظة يونانية تدل عَلَى شكل هندسي ذي عشرة آلاف ضلع فهذا الميرياغون وان كان ملوناً او متعيناً شخصاً فيستحيل علينا استحضار شبحه فان النظر الباطني وان ذكت ودقت باصرته واتسع نطاق تناوله فانه لا يكاد يخط خمسة او ستة او عشرين او ثلاثين خطاً يتمها بشق النفس حتى يضطرب فيه ذلك الشبح ويمحى مع اني اتصور

الميرياغون تصوراً جلياً ليس فيه شيء مضطرب ولا محو فتصوري هذا للميرياغون ليس كشبحه الذي استحضرته في الخيال فان هذا الشبح غير كامل بل ناقص ومتداعي البناء واما تصوري له فهو تام قائم الأجزاء كلها فلا احسن استحضار الشبح واني احسن تصوُّرَه. فما اتصوره اذن هو غير ما يتشبح لي فتصوري اذن ليس هو ذلك الشبح المتقلقل الذي يصاحب تصوري اه . (في العقل جزء ١ عدد ٣٦ - ٣٨)

ثم لو سلمنا بان التصور الاول للشيء هو نفس شبحه فذكره بعد ايام بقوة الذاكرة هل هو نفس شبحه وقد فاته الأين والتعيين الحالي الوجودي فضلاً عن ان تصوري الميرياغون والموجود مثلاً يستحيل كونه شبحاً لاول مرة مع حضور الموضوع فكيف يكونه عند غيبوبة الموضوع عَلَى ان الوجدان يشهد بان التذكر يكفي له اللفظ او الرقم كأرقام الجبر مثلاً

و٢ً ايضاً من أمعن النظر في كلام الناس عالمهم وجاهلهم و كبيرهم وصغيرهم ومن تصفح كتب اللغات ومؤلفات العلماء فلا يلبث ان يتحقق ان الالفاظ بأوضاعها واستعمالاتها انما تدل عَلَى معانٍ مجردة لا معينة بهنا وهنا والآن هي في اصل الوضع نكرات الى حد ان المتكلم اذا شاء هذا التعيين اضطرته الحال وتفهيم السامع الى التقييد بالاشارة وظرف الزمان والمكان فيقول هذا الانسان الذي هو امامي الآن وهذه الكهرباء الفاعلة الآن هنا هذا الفعل المعين المختبر الواقع تحت الحس الى غير هذا مما يدل عَلَى ان اعتقاد الانسانية المبني عَلَى الوجدان هو ان تصوّرات العقل هي غير اشباح الموضوع المحسوسة المشخصة وانما هي تصورات مجردة فوضعنا لها الفاظ نكرة . فلا

مسوغ لتكذيب هذا الاعتقاد العام وانكار الوجدانيات وذلك بلا بينة ولا دليل قاطع

قال الاب منسيري الشهير « قبل ان نخطيء الانسانية برمتها في احكامها البديهية يجدر بنا تقدير كونها صادقة ومعها الحق لترجح جانبها وثبوت يدها وذواليد أولى »

و٣ً ايضاً ان الخصوم لا ينكرون ان العقل قوّة في الانسان تميزه عن البهيمة وأن درجته من الذكاء تقدر بقدر مداركه وسعة معارفه . والحال لو ان التصور فيه هو نفس شبح الموضوعات لاشيء مجرّد عن التبين لم يعد فرق بين الانسان والبهيمة لانها تدرك الاشباح واستحال عَلَى العقل ان تتوسع معارفه توسعاً علمياً حقيقياً بل لا اكثر من ان يكون في دماغه عدة اشباح متراكم بعضها عَلَى بعض لا يربطها رابط الوحدة العلمية ولا شمول الانطباق عَلَى جزئيات كثيرة ولا قياس تبني عليه شرائع او قوانين او غير ذلك مما هو علمي حقيقة . وذلك لان المعارف انما تتوسع بتوسع الاحكام الصادقة والبراهين السديدة والعقل وهو لا يتهيأ له حكم او برهان الاّ اذا تقرر وجود الكلي في تصوراته ألا ترى انك لو قلت مثلاً هذا انسان او هذا العلم من العلوم التجربية فلا يصح مثل هذا القول الاّ اذا كان المحمول في قضيتك هو غير شخصي بل مجرداً لأن الشخصي الفردي من حيث هو كذا لا يقال عَلَى غيره والاّ بطل تعين شخصيته لان الشخص ما لا يحمل عَلَى سواه وإلاّ كان قولك لا معنى له لانه في حكم قولك هذا الانسان هذا الانسان كما لو قلت سقراط سقراط عَلَى ان سقراط الثاني هو

اسم علم كالأول وكذا قل في الانفعال الذهني المبني عَلَى الكلي والحال ليس كلي ما لم يسبقه التجرد في التصور الآن نسلم بان التصوّر شيء مجرّد لا شبح معين ومشخص

فاذاً ما يمتاز به الانسان عن البهيمة هو العقل الذي فيه خاصة يستقل بها هي قوّة التجريد فاذاً ان انكرنا عن التصور خاصة التجرّد وعن العقل قوة التجريد فسلام عَلَى العلم عَلَى رقي العقل عَلَى التقدم العصري الذي يباهون به لتوقفه على العلم ولا علم الاّ بالكلي كما ثبت لك . فاذاً ما يعرفه العقل من الموضوع المستحضر له بقوة الحس الباطن والظاهر انما هو ما يعبر عنه بما هو ذلك الشيء اي ماهيته المجردة لا ذلك الشبح المتعين الفردي وان كان اياه ابتداءً في الحس ثم يجرّد تجريداً ما في الخيال كما تقدم . ثم ان هذا التصوّر المجرّد بما انه مجرد عن قيد القضاء والزمان فهو يصلح ان يقال عَلَى عدد غير محدود من معروضاته غير المجرّدة فتصوّر الانسان مثلاً يصدق عَلَى كل انسان في كل زمان وأين وسنّ وطبقة عَلَى وجه التعيين والجملة فمقوليته هذه هي كليته او شموله وهو لذلك غير محدود ولا ممسوح لا بالـلا ممسوحية الفعلية بل باللا ممسوحية بالقوة بمعنى انه متصوّر بمعزل عن قيد الممسوحية الزمانية والمكانية وهو من هذه الحيثية يكون اساس نسب لا يمكن ان لا تكون كما هي كالانسان مثلاً هو بالضرورة كما هو اي حيوان ناطق ويستحيل ان لا يكون كما هو اي حيواناً ناطقاً وكذا يرتفع العقل بالاستقراء وقوّة التجريد الى معرفة ما هي طبيعة الاشياء فيسهل عليه تنويع تلك الاشياء وتبويبها

اناشدهم الله ان يقولوا لنا ما الذي استندوا اليه في تقسيم علومهم التجريبية الى ميكانيكية وطبيعية ورياضية وفلكية وحيوية الخ . ألا تراهم قد اعتبروا ما بين تلك الظهورات والموجودات من النسب المشتركة المجردة عن معينات المكان والزمان فضموا بفضل ذلك التجريد أفواه كل فئة الى نظرائها واطلقوا عليها اسم الميكانسم والرياضية ثم نظروا الى ما بين جميعها من الاشتراك والنسبة عَلَى وجه التجريد فساغ لهم ان يطلقوا على جميعها اسم العلوم التجريبية تفرقة لها عن غيرها . ثمّ أليسوا يقرّون بأن آخر مبادئ علم الميكانسم هي نتائج علم اسمى هو علم الطبيعيات وان آخر مبادىء الطبيعيات هي نتائج علم الرياضيات وهلمّ جرّاً صعوداً الى اعلى رتبة من مراتب علومهم حتى اذا سألتهم عن اثبات مبداء المكانسم أجابوك هذا مقرّر في علم الطبيعيات ونحن نستلمه عَلَى انه صحيح ومبرهن عليه هناك وكذا قل في غيره من علومهم وعَلَى هذا النحو قد لحموا حلقات تلك العلوم وأدمجوا منظوماتها في سلك يوحدها وجمعوها تحت اطلاق واحد هو العلوم التجريبية ولا نكير انه لا يتسنى لهم شيءٌ من هذا التبويب والترتيب الاّ بفضل التصورات المجرّدة الكلية إلاّ بفضل الفلسفة فاذاً انكارهم للتصوّرات المجردة هو تناقض بين ما يقولون ويفعلون

رابعاً هذا الوجدان شاهد بان العقل لا يطيق له سياجاً من المحسوسات ولا يرضى الانحباس في دائرة الوقائع الضيقة لانها لا تروي غليله ولا تحقق امانيّ الفكر المتصور . قال سبنسر وهو احد ائمتهم : ان الفكر المتصوّر اذا بلغ بكد جدّه الى ما يخاله آخر مطالبه فاذا هو يقف غير

معنيين معنى العلة الفاعلة ومعنى الآلة التي بدونها لا وعليه فيكون في القياس اربعة صدور فان هذا القياس يفيد بيان العلل المتضافرة في ايجاد المعلول بانواعها واجناسها ولكنه لا يفيد بيان طبيعة علاقة العلل تأثيراً في المعلول

ثانياً ترى انهم فيما يشكرون الفلسفة يستعينون بقياساتها المنطقية اثباتاً لدعواهم اعتقاداً منهم بان القياس المركب من تصورات مجرَّدة فيه من قوة الاقناع ما يبلغ درجة الوضوح وان المقدمات وان كانت هي عامة فهي أعرف من النتيجة وفي هذا اقرار بيّن بأن اللامحسوس والمجرَّد قد يكون أعرف من المحسوس والمتبين فما بالهم لم ينتبهوا الى هذا التناقض

ثم ألعلَّ هذا المبدأ العليَّ هو من حيث هو كذلك مدرك بالحس ومتشبح في الخيال او في الدماغ بصورة معينة محسوسة ومقيدة بهذه العلة المسماة هنا وفي هذا الان فان كان قياسهم كذلك فلا نتيجة له شاملة لكل معروف كما يظهر عند ادنى نظر و بطل القياس لفوات القاعدة القائلة بوجوب كلية احدى المقدمتين عَلَى القليل

وثالثاً ايضاً لو ان المتصور هو عَلَى الدماغ لاستحال ان يكون المتصوَّر واحداً والتصور لموضوع واحد واحداً لان ذلك الشبح المحسوس المركب من اجزاء لارتسامهِ في دماغ مركب هو ايضاً من اجزاء ينطبع بالضرورة كل جزء منه في جزء من الدماغ ولا يعلم به ولايشعر به الجزء الآخر لخلوه منه فأضحى الشبح المدرك مدركاً باجزائه لابجملته والدماغ المدرك مدركاً جزءاً لاكلاً فيتعدد حينئذ المتصور وتتعدَّد الصورة ولاتكون صورة واحدة بل اجزاء صورة و كذا قل في كل جزء لانه مادة

ومقسوم .

ورابعاً ايضاً ان التصور ليس انفعالاً محضاً ونقول عَلَى سبيل المجاراة لهم انه ليس انطباع الشبح في الدماغ انطباعاً بحتاً وإلا فلا فرق بين المرآة والدماغ ولا يصح ان يكون ذلك التشبح معرفة وانما هو اي التصور فعل فاعل قائم بتناول العقل شبح ذلك الموضوع وادراكه له في تلك الصورة ادراكاً فاعلياً باطنياً يعرف عند الفلاسفة بكلمة العقل ويسمونه هم معرفة الشيء معرفة فاعلية ولا نكير ان هذا الفعل الباطني هو فعل حيويٌ يستلزم ضرورة وجود مبدا حيوي مستقر انتهاءً في الدماغ نفسه او في الخارج عنه وهو فاعل بالدماغ وفيـه . والا كان معلول بلا علة . فان سألتهم ما هو هذا المبداء الحيوي يجيبونك هو تألف الاعصاب مزاجاً وتركب الدماغ يتمخض ذلك التركب وتفاعل تلك الاعصاب فيتبرز من ذلك الفكر عَلَى نحوما يبرز من طبخ المعدة للطعام غذاءٌ حيويٌ اعني ان الفكر اشبه بمركب كيماوي او ببراز معدة الدماغ وتفاعل الاعصاب لله درهم ما اوضح هذا الشرح !

فنجيب اولاً ان كان مبدؤهم الحيوي في الدماغ هو ذلك التركب والتآلف فمبدؤهم الحيوي لا يكون الا مادة بحتة اي غير آلية لان التركب والتآلف أعراض والعرض لا يغير طبيعة المادة التي يعرض لها ومشاهيرهم ينكرون عَلَى المادة لبحتة قوة التصور وقد قدمنا اثبات ذلك ثم ان التصور فعل قوة وليس التركب والتآلف يولدان القوة وانما الصحيح هو العكس اي ان القوة تولد التركيب . وان استزدتهم ايضاحاً واستفهمتهم غوامض هذه الشروح

ولا تزال من كنوز المعارف مما جعل عصرنا هذا غرّة في جبهة الاعصر يفاخر اهله من سبقهم في الاجيال الغوابر حتى اذا بقيت هـذه العلوم سائرة هذه الخطى فانها تبلغ من ذرى المجد أوجاً يفضلنا به من يخلفنا فضلنا من خلفناهم · وانما ابين ان العلوم التجريبية وان تمادى قصيّ مراميها وغُولي في مدارك فوذها فهي أعجز عن ان تشبع رغائب العقل وتغنيه عن الفلسفة لانها لا تفي بما يراد منها من الغرض الفلسفي الذي اشار اليه رنان والآي وان ادّعته فلتبين لنا سرّ طبيعة الانسان ولتشرح لنا اسرار مصدره ومعاده وليفصح لنا اصحابها عن نظام هذا الموجود وعلته الموجودة له ويكشفوا الغاز الشرائع الادبية وليقولوا عما يشعرون به في الضمير من التبكيت بعد فعل تميل اليه الطبيعة الشهوانية وواجدة فيه لذتها ومن الاستحسان بعد فعل شهامة وكبح أميال الى غير ذلك من المعاني الادبية والعقلية مما هو مقرّر الوجود والمعروفية ولا تصوّره اشباحهم المحسوسة ولا تحويـه صورهم المعينة ولا ينطبع في مرآة الخيال ولا يتركب في الدماغ ولا يؤالف المزاج العصبي

فالذي لا تقوى العلوم ان تأتينا به من المعارف السادّة لحاجة الانسان العقلية تضمنه لنا الفلسفة عَلَى قدر طاقتها وقلت على قدر طاقتها اشارةً الى ان الوحي يسد نقص الفلسفة ويسدد مدارك العقل فيوقفهُ عَلَى ما لاقبل له به ولا قدرة له عليه من الحقائق ويمكنه مما له طاقة به منها لان العقل ان ترك وشأنه فانه قلما يدرك الحق الواجب وذلك اما لعجز فيه او لاهتمام شغله عنه او لزمن ضاق به او لتوان لحقه او لشهوة اعمته

او لغرض اغواه الى غير ذلك مما ينكب بجمهور الناس عن طريق تحصيله كما يشهد لنا تاريخ الاعصر والامم

فقد ثبت لك مما قلناه الى هنا بطلان ما يزعمه الخصوم من ان المعروف منحصر في المحسوس ايّدناه بالبرهان والشهادة فهات الآن ننظر في برهانهم الذي يدلون به اثباتاً لزعمهم فنقول :

(١١) ثانياً يقولون من المبادىء المقرّرة التي لا يقوم عليها نكير انه اذا وُضعت العلة وضع المعلول واذا رفعت رفع والحال اذا وضع الدماغ وضعت كل افعال العقل واذا رفع رفعت فاذاً الدماغ علة كل افعال العقل

فنجيب عَلَى هذا البرهان اولاً بما قاله المونسنيور فرج الشهير قـال ما مفاده : ان صحّ قياسهم هذا صح ايضاً بحكم التنظير هذا القياس وهو ان فُتح شباك او باب لهذه الحجرة فتكون مضاءة بالنور فاذاً الشباك او الباب علته اضاءة الحجرة الكافية · اه · ثم ان صحّ قياسهم لمـاذا لا يصح هذا القياس المعكوس وهو اذا رفعت الشروط او الآلة التي يتم بها الفعل ولا يتم بدونها فيرتفع الفعل والحال اذا رفع الدماغ فترفع افعال العقل فاذا الدماغ شرط او آلة لا تتم بدونها افعال العقل ولو في هذه الحيوة · فخلل قياسهم هذا في انهم خلطوا العلة الفاعلة الحقيقية والشرط والآلة اللذين بدونهما لا يتم الفعل لأن رفع هذا الشرط هو ايضاً يرفع المعلول من دون ان يكون هذا الشرط علة كافية للمعلول وكذا الآلة الضرورية للفعل عَلَى انها شرط له ايضاً فيكون في القياس اشتراك في اللفظ وتفوته قاعدة من قواعده الاساسية التي هي الاولى لان لفظ العلة في المقدّمات محمول عَلَى

ولما كان ذلك المطلق اللا محسوس واللا مادي متصوراً ضرورةً او متعقلاً كان معروفاً ضرورةً او ممكنة معرفته لا عَلَى نحو معرفة المحسوس بل بنوع آخر كما قال كنت · فليس المعروف او العلم منحصراً اذاً في الوقائع التجريبية المحسوسة كما يزعمون بل يتناول بحثه العالم والنفس والله سبحانه وتعالى · كما أقرّ كنت اعني ان العلم الحقيقي الكامل هو الذي تدور رحى مباحثه عَلَى كل الموجودات مع ما بينها من العلاقات النسبية والعلية التي تربط بعضها ببعض ارتباطاً شديداً يحصل عنه هذا النظام العجيب الذي يدهش العقول ونقول بعبارة وجيزة انه علم نظام الموجودات · قال القديس توما في ت ١٠ في علم الآداب · شأن الحكيم ان يرتب وينظم وسببه ان الحكمة هي اخص كمالات العقل والعقل شأنه ان يعرف النظام · والحال ان النظام بالنظر الى العقل يكون عَلَى اربعة انواع نظام لا يوجده العقل وانما هو يتأمله كما هو نظام الاشياء الطبيعية ونظامٌ اذا تأمله العقل فيوجده في فعله الخاص بأن يرتب تصوراته بعضها مع بعض وعبارات تصوراته التي هي الالفاظ الدالّة ونظام ثالث اذا تأمله العقل فيوجده في افعال ارادته ثم نظام رابع اذا تأمله العقل فيوجده في الاشياء الخارجة التي هو علتها كما في البيت مثلاً ولمّا كان تامل العقل يعمل بالملكة كانت العلوم مختلفة باختلاف هذه النظامات التي يتحرّى العقل تأملها · فيتعلق بالفلسفة الطبيعية البحث عن نظام الاشياء التي لا يوجدها العقل بل يتأملها وانما نريد بالفلسفة الطبيعية ما يشمل الماتافيسيقي ايضاً (اي علم الكلي) واما النظام الذي اذا تامله

العقل فيوجده في فعله الخاص فهذا متعلق بالفلسفة العقلية التي من شأنها ان تنظر في ترتيب اجزاء الكلام بعضها مع بعض وفي ترتيب المبادئ بعضها مع بعض ومع نتائجها واما نظام افعال الارادة فهو متعلّق بمباحث الفلسفة الأدبية واما النظام الذي اذا تامله العقل فيوجده في الاشياء الخارجة التي تتوقف عَلَى عقل الانسان فهو متعلّق الصنائع الميكانيكية · اه فهذا التقسيم لعلم الفلسفة وان الحقوا به الآن بعض التغيير كما سوف ترى في جسم الكتاب فهو شامل ومستغرق لكل متصوّر ومعروف يتوصل عقل الانسان الى ادراكه · فهذه المباحث الفلسفية الجليلة وهذه المطاليب الشريفة التي ترمي اليها مطامح العقل المتصوّر لا نجد في العلوم التجريبية مقاماً الا لما بدا منها للحس ووقع تحت الاختبار مع ان العلوم التجريبية تفضي الى جملة هذه المباحث لأنها من جملة النظام العام وهي تدّعي الاتصاف بالعلم وتشاء الاستواء في عرشه الرفيع ·

قال احد ائمتهم وهو رنان وقد مرّ بك ذكره اذا رفعت من العلوم التجريبية غرضها الفلسفي الذي هو كشف غوامض الاشياء وحلّ ألغاز الطبيعه وسد حاجات الانسانية الدينيّة والادبية فانها اي تلك العلوم تضحي أُلعوبة يتلهى بها من لا شاغل له غيرها لا يعيرها العاقل اذن انتباهه ولا يحلها موضع اعتباره · اه

ونحن لا نقصد من ذكر كلام رنان غضاً من العلوم التجريبية او حطاً من قدرها بل نحن ابعد من ان نبخسها حقها او نجحد ما لها من الفضل في رقيّ الانسان الماديّ ولا ننكر فوائد اكتشافاتها وغزارة ما ذخرته

راضٍ متسائلاً ماذا وراء هذا الذي انتهيت اليه وكما انه يمتنع ان يقف تصور الفضاء عند حدّ من ورائه فضاء كذا لا يتصوّر شرحٌ للاشياء هو من قوّة اشباع العقل بحيث يمتنع معه هذا السؤال وهو ما شرح هذا الشرح · فانما العلم اشبه بمسطّح غير محدود الاطراف لا يختطُّ فيه خط يقال فيه هنا بداية العلم أو منتهاه بل كل خطّ من خطوطه وطئته قدم المعرفة يكون بداية خط آخر مجهول او مرتاب فيه تحن الى معرفته النفس الشريفة المحصلة · اه · فتلك كانت نزعة العقل الفطرية في ما سلف من الزمان وهي لا تزال ولن تزال تهتز من عطفه وتحدو به لا الى الانشغال في ما يعرفه من الحوادث والوقائع وظهوراتها عما وراءها من نسب بعضها الى بعض بل الى استطلاع مالم يعرفه بعد مما تشفّ عنه تلك الحوادث المستقرأة ونسبها من المجهول وكلما تمادى الى اكتشاف اسرار مجهول عرضت له اسرار أُخرى ادقّ وأعوص فتهيج فيه رغبة اشد اليه وكذا هلمّ جرّا حتى يتوصل الى معرفة العلة الاخيرة التي ليس من ورائها علة · فالعلم إذن باطلاق معناه هو ترقي معرفة العقل الى آخر درجات المعقول المعروف موجوداً وممكناً واننا وان سلمنا بان مثل هذا العلم ممتنع الحصول للانسان فلا نسلم بان النفس غير ميالة اليه بدلالة الاختبار والوجدان فان لم تدركه بجملته وحذافيره فهي عِلقه وطلاّبة له لا تجد راحة حتى تفوز به · فمن نفى ميل العقل الى مثل هذه المعرفة فقد نفى العلم وانكر شهادة الوجدان والضمير ومن ثمّ فمن حصر المعروف في المحسوس والعلم في العلوم التجريبية فقد نفى العلم ايضاً وحطّ من قدر العقل

(١٠) وخامساً قال كنت وهو من أئمتهم : لايمكننا ان ندرك اللا محسوس كما ندرك المحسوس لان كل ما كان موضوع التجربة (الذي هو المحسوس) انما هو مظروف بزمان وفضاء ولكننا لا نجد مناصاً من الضرورة الماسّة القاضية بأن نتصوّر انهُ ان كان يمكن وجود سلسلة غير محدودة من الوقائع المظروفة بزمان ومكان فلا بدّ من ان يكون من وراء مجموع هذه الوقائع المظروفة المقيدة شيءٌ هو نفسه غير مظروف ولا مقيد اعني لا بدّ من وجود شيءٍ هو مطلق من كل قيد شأنه ان يقيد مجموع حوادث الاختبار الباطني وشيء آخر غير مقيد ايضاً شأنه ان يقيد مجموع واقعات الاختبار الخارجي ثم شيء آخر مطلق (او منزّه عن كل قيد) شأنه ان يجعل كل ما هو مشروط ومقيد مشروطاً بشرطه ومقيداً بظرفه فالمطلق الاول هو النفس والثاني هو العالم والثالث هو الله · اه

فترى ان علاّمتهم كنت أقر بضرورة تصوّر شيء مطلق منزّه عن كل قيد زمان ومكان وأنه اقر بامكان وجوده بل بوجوب وجوده وعلّق وجوب وجوده لا عَلَى وجود سلسلة الاشياء المقيدة بل عَلَى امكان وجودها وليست هذه السلسلة باقية كلها في حيز الامكان بل ظهر كثير منها ولا يزال فاستنتج ان وجود ما يسميه مطلقاً اي النفس والعالم والله هو امر ضروري واقعي عَلَى ان التقييد يستوجب ضرورةً الاطلاق وقيام المشروط يستوجب شرطاً اعني ان تصوُّر المادّي المظروف بزمان ومكان يستدعي بحكم الضرورة تصوّر اللا مادّي واللا محسوس عَلَى انه مطلق من قيد الزمان والمكان ·

الخيال تلك الاشباح المرتسمة فيه والتي هي مادة التصورات الشاملة الكلية فيرد عليها العقل الفعال ويعريها من معيناتها التشخيصية الفردية اعني انه يجعلها مجردة صالحة لان ترتسم في العقل المنفعل الذي يتعين بقبولها الى الفعل فيبرز فعل ادراكه للموضوع في تلك الصورة المفعولة فتصور الموضوع المدرك هو ما يسمونه كلمة العقل وان العقل حينئذٍ يجيل نظره في تلك التصورات المجردة محللاً مركبًا مقابلاً بعضها ببعض فتتم له حينئذٍ التصديقات والبراهين والتعاريف والتقاسيم ممـا يتأدَّى به الى العلم الصحيح بتلك المواضيع ·

فمن لا يرى ان هذا التعليم الجليل جامع بين سلاسة التعبير ودقة المعاني الرفيعة مع سياق ارتباطها وتآلفها عَلَى وجه تقتضيه طبيعة الانسان المركبة بحيث يفسر بلا تكلف ولا تحكم تصورات الانسان بعللها الطبيعية عَلَى ان قوة الاحساس فيه وقوة ادراك التصورات هما طبيعتان له شرحاً ويشرحها سهلاً معقولاً لاتعثر به قدم العقل ولا تخفش به باصرته ولا يمجه ذوقه السليم · الا وان هذا المنصب هو في ظهراني كل المذاهب في محل القطب من الرحى تجتمع اليه وفيه اشعة صميمها وتشرد عنه ظلمات باطلها وقبيحها الا وانه هو التعليم الذي اجمعت عَلَى التشبث به الانسانية برمتها وعقدت له خناصر اعتقادها واقام الفلاسفة في كل الاعصر لواءه ونشروا اعلامه واتى عليه الوحي فأيد دعائمه ومكن سلطان الكنيسة من النفوس اركانه وقوائمه فنجا الانسان به من غوائل الاوهام ومظان الشبهات

ووخائم المغبات فما بال اصحاب الظهورية بعد ما قلناه يتهافتون ويعمهون فيقولون ·

(١٢) ان العلوم التجريبية تقوم مقام الفلسفة وتجعل العقل في غنى عنها وان العلوم وحدها تؤدي الى نتائج مقررة تقع تحت التحقيق التجريبي الذي هو الطريقة الانتقادية الوحيدة وبخلافها الفلسفة

وهذا القول قدما ذكره في عدد ا من هذه المقدمة وبسطنا اسبابه والان نأتي عَلَى ابطال ما اختل في هذا القول مستندين الى اقوال الفلاسفة المحققين والائمة المدققين وإنا نقتصر من تلك الردود على بعض مـا قاله الكردينال مرسيه ولاون لابرون عَلَى انهما تعمدا قصداً تخطئة هذا المذهب فنقول ·

اولاً ان القول بان العلوم التجريبية تقوم مقام الفلسفة وتجعل العقل في غنى عنها يحمل ثلاثة معانٍ عَلَى ما يظهر في اسبابه المتقدمة اولها ان العقل لا طاقة له في تحصيل العلوم والفلسفة معاً ولا قبل له في استيعابهما فالاولى له ان يتحرى انفعها و يرغب عن الوهميات والخياليّات الى العمليّات ارتياداً لسعة العيش وتحقيقاً لسعه الالفة الاجتماعيّة · وثانيهما ان العلوم التجريبية تتناول مباحثها كل مواضيع الفلسفة فاذا حصلت تلك للانسان فلا حاجة له في هذه هو في غنى عنها · وثالثها ان بين العلوم التجريبية والفلسفة تنافراً وتنافياً لا تآلف مباحثهما ولا يطيق العقل التوفيق بينهما والعلوم تؤدي الى نتائج صادقة وبخلافها الفلسفة فلا يكون لهذه نصيب الا النبذ والطرح من مقامات العلم ومن تطلبها تطلب السهم الاخيب ·

والحال لا يصح شيء من هذه المعاني فاذاً ليس في كلامهم دليل عَلَى ان العلوم تغني غناء الفلسفة بل اننا نجيء فوق ذلك بالادلة القوية التي تبين شرف الفلسفة وضرورتها من كل الوجوه فنقول :

اولاً اما المعنى الاول فهو مراد من لا يريدون من العلم الاَّ ما كفل لهم رغد العيش وسعة الحظ الدنيوي فتراهم أَلبسوا قولهم هذا لباس الاشفاق بالانسان وافرغوه في قالب الضن بأَوقات حياته من أن تشغل بالنظريات عن حاجيات المعيشة فاستنتجوا : اذاً لا حاجة للفلسفة ولا يخفى ان هذا القول ساقط من وجوه فانه يحط من قدر العقل النازع الى مشارف المعارف السامية الكلية و يثلم حدَّة نشطته و يغض من فضل العلماء المبرزّين في مجالات المعقولات ويحصر سعي الانسان في طلب الدنيا دون الآخرة ويوبق الدين لانتهاز حطام فانٍ وَلبئسَ المتجر أن ترى الدنيا للنفس ثمناً ومما لها عند ربها عوضاً · ثم ألا ترى ان النتيجة التي يستحصلونها هي اوسع من مقدماتهم · فليس في وسع الانسان تحصيل جميع العلوم التجريبية ولا اكثرها بل لو اكبَّ عَلَى واحد منها حياته وبذل في تقصيه ماء المهج فهو ابعد من ان يفوز بالغرض فلمَ لا يكون النبذ نصيب باقي العلوم التجريبية أو بعضها بل جعلوه حظ الفلسفة بالاستقلال والتفضيل ولا ينهض القول بأن العلوم التجريبية

ثانياً تتناول مباحثها كل مواضيع الفلسفة وهو المعنى الثاني وذلك

اولاً لان العقل والنقل يتطابقان عَلَى ان اكرم ما تطاول اليه مدارك البشر واشرف ما يتنافس في تحصيله اهل الوبر والمدر هو المبداء

والمعاد وما بينهما ان يعلم الانسان من اين وفي اين والى اين هو ان يعرف نظام كل الموجود عَلَى وفق ما قدمناه نقلاً عن القديس توما· فاي باب من علومهم معقود لهذه المباحث الشريفة والمطالب المفيدة العالية بل ايّ حدّ انتهت اليه مرامي علومهم لا يرى العقل عنده باباً واسعاً لمطالب مجهولة يحن اليها حنين الظمآن المتلهف فيثنون قياده بالرغم و يعللونه بسراب التجريبيات بل اين النفس من علومهم اين علم الموجود اين علم الاداب اين الشرائع الاجتماعية اين الحقوق والواجبات اين الفضيلة والشهامة اين الدين اين الله ؟ الا فليذكروا اقدار ائمتهم بان علومهم ان خلت عن غرضها الفلسفي فهي اضاحيك صبيانية لا يحلو منها العقل بطائل يذكر وقد ذكرنا هذا في بابه ·

ثانياً ان العلوم التجريبية عَلَى مايعرفها اصحابها لا يمكنها ان تتناول مباحث الفلسفة وذلك لانحصارها في الاشياء التجريبية والحوادث الظاهرية التي تقع تحت تحقيق الامتحان المحسوس فهي لذلك تتنوَّع بانواع تلك المواضيع وتتخصص بتخصصها وهي باعتبار هذه الحيثية لا تتجاوز بجملتها حدود الخصوص بل كل علم منها هو منحبس في حيزه مفترق عن اخيه وصاحب كل علم تقف رحى مباحثه عند قطب ذلك العلم لا تتخطى الى ما وراء دائرته والا فاز بالسهم الاخيب · واما الفلسفة فموضوعها الكليات المجردة والمبادي البسيطة الشاملة لكل موجود وممكن وهي وان قسمت الى انواع فتبقى تلك الانواع منطوية تحت جنس واحد والحال
٣ ان الخصوص المتفرق لا يتناول الكلي الشامل بل بالعكس فالفلسفة اذاً

المبهمة المضحكة فانك ترميهم بكلمة الانصار لان علمهم الكيماوي والتجربي حرون بل قل عادل يعرف حدوده ويقف عندها ان استدرّوا جريه استعصى عليهم وتقحم بهم يركبهم رؤوسهم فيخبطون في مهاوي الظلمات والغوامض التي لا يفهمونها ولا يفهمونها كما هي حالهم هنا

وثانياً ايضاً لو سلّمنا معهم مجاراةً بان التصور يحصل عن تركب الدماغ وتآلف الاعصاب فينتج عنه انه كلما اشتد فعل الدماغ وحرارته يزداد فعل العقل كمالاً على ان شهادة الاختبار تنطق بعكس ذلك لان فعل العقل والارادة يتبلبل عندما يلحق الدماغ عناء شديد ومشقة عظيمة

وثالثاً ايضاً الا وان احكاماً كثيرة يصدرها العقل على خلاف ما تتشبح له صور المواضيع كالحكم بالعصا المغموس نصفه في الماء انه غير مكسور مع انه يتشبح في الدماغ مكسوراً ثم الحكم بان الشمس مثلاً اكبر من عرض قدم كما تتشبح في العين والدماغ وهلمّ جرّاً الى غير ذلك مما يدركه الحس كما يظهر له ويصحح العقل خطأ ذلك الظهور ثم كم من حكم يقبح به العقل اشباحاً يميل اليها البدن وتلتذ بها الاعصاب ينتفر العقل الشريف من تلك اللذة على انها حرام عليه وكم من حكم يستطيب ما نكأ في الدماغ واوجع البدن وارتعدت له الاعصاب جزعاً منه ٠ وكم من حكم وثب به نفسه في شبح استعدّ به وهو مواتٍ للدماغ الى غير هذه من الاحكام الادبية التي لا يمكن ارتسام صورتها في الدماغ وليس للدماغ فعل فيها ٠ فقد ثبت اذن ان المبدأ الحيوي الذي يصدر عنه التصور ليس الدماغ ولا مستقراً انتهاء في الدماغ فاذاً هو في الخارج عن الدماغ ولكنه

فاعل بالدماغ وفيه وعليه فما كان اغنى اصحاب الظهورية واخوتهم الماديين عن الضرب في بيادي تلك الاوهام الخيالية الغامضة ضرب عشواء وعن شرح تلك الغوامض التي تمحلوها بما هو اعوص واغمض منها ٠ فكان الاحرى بهم ان يقفوا عند حدود علومهم التجريبية ولا يتكلفوا تلك الاقوال المتناقضة فضلاً عما فيها من المغبات الوخيمة والمعرات الشنيعة هذا واننا نضرب صفحاً عن ان المعلول الذي هو التصور بما انه فعل حيوي بحياة النطق فيه كمال ليس شيء منه في الدماغ علة لما هو اكمل منه لخلو الدماغ من الحياة مطلقاً اذا اعتبر من حيث هو كذا فيكون معلول بلا علة وهو من المستحيلات ٠٠٠

فاناشدهم الله ان يقولوا اي التعليمين اعوص فهماً وابعد متناولاً وانأى عن محجة السداد وايهما اسهل تعقلاً وادنى الى الصواب القول بان الدماغ المادي غير الالي مبداء حيوي للتصور مع ما فيه من المتناقضات التي بيناها ام القول بان مبدأ التصور هو العقل البسيط الفاعل بالدماغ وفيه كما هو مقتضى تركب الانسان من نفس ومادة ٠

فالتعليم المدرسي هو ان الانسان مركب من جوهرين روحي ومادي تركباً طبيعياً اقنومياً اي يحصل عنه طبيعة واحدة كاملة او جوهر واحد مركب هو جوهر الانسان المعترف بانه حيوان ناطق واقنوم واحد انساني يعبر عنه بانا الانساني تنسب اليه كل الافعال الانسانية وان النفس الانسانية العاقلة هي صوره الجسم الانساني الجوهرية وان العقل يستمد مواد معرفته الاولى من المدركات بالحس الباطن او الخارج فيعرض عليه

هي التي تتناول مباحثها مباحث العلوم التجريبية تناول المبادي الأولى نتائجها الجزئية ولما كانت العلوم الخصوصية لا تفي بغرض توحيد افرادها لان الخصوص ينافي الشمول ولا يقوم التوحيد الا على اساس الشمول كان على عهدة الفلسفة ان تضم تلك العلوم الخصوصية افرادها وجملتها الى سلك نظام واحد وتطلق على كل فئة اسمها كالميكانسم والرياضيات وهلمّ جراً ثم على جميعها اسماً شاملاً هو اسم العلوم التجريبية وكذا تستند العلوم الى الفلسفة

وبيانه ان الفلسفة بعد ان تتبع المواضيع المحسوسة وتستقري ظهوراتها وحركاتها وتجرد تلك المعلومات ناظرة الى ما بينهما من الاشتراك والاختلاف توصلاً الى تقسيم تلك الاشياء وتعريفها تنتقل ببرهانها من معرفة حركة الوقائع الى ادراك الكم والكيف والى ادراك المتحرك فالى ادراك الجوهر والموجود ثمّ الى ادراك العلل فالى علة العلل وانها تبني على تلك المعلومات المجردة والتعاريف والتقاسيم المقررة الثابتة مبادي تلك الاشياء العامة ثم تكل الى عهدة العلوم التجريبية مجال البحث المليّ وتقضي التجارب والامتحانات في العالم المحسوس ملقية اليها مقاليد اغلاق اسراره والكشف عن خفايا كنوزه بما تنهج لها من طريق الاستقراء الاستدلاليّ وترشدها به من نور مبادئها العامة في الحركة والكم والجوهر والعلة وحينئذ فهي اي الفلسفة تأخذ مقامها فوق تلك العلوم وتستوي على عرشها مستطلعة طلع المعقولات ومستشرفة كمائن طواياها وهي لا تزال مع ذلك تسيطر في الوقت نفسه على تلك العلوم خاصة مشرفة عليها اشراف الوليّ الرقيب تنقد

اكتشافاتها وتعرضها على محك التحقيق ثم تجمع شتات نتائج العلوم برمتها وتبين ما بينها من النسب ثم علائق تلك النسب بعضها مع بعض حتي تتأدى الى ترجيع تلك النتائج المحققة الخصوصية الى المبادئ العامة وتربط جميعها برباط الوحدة والترتيب فيصح ان يطلق عليها حينئذ اسم العلوم على ان العلم ليس مجموع معارف متفرقة وانما هو سلسلة معارف مرتبطة حلقاته بعضها ببعض ومنظوم جميعها في سلك مبادئ واحدة شاملة جامعة فهذا حق للفلسفة مقدس لا تنتهك حرمته ولا تلي الفلسفة التنازل عنه ولا تقوى العلوم التجريبية على غصبه منها وانما واجب هذه العلوم ان تقرّ لها به وتستسلم لشرائعه وتمشي بمقتضاه ان شاءت ان يكون لها حظ من العلم الحقيقي

(١٣) واننا نرى وايم الله ان هذه العلوم التجريبية هي في واقع الامر قائمة بعهود الوفاء وحافظة لذمتها وشعارها ومهما يكن من قول بعضهم ان الفلسفة قد زالت يدها عن العلوم فشهادة كثير منهم وواقع امرهم يكذب هذا المدعى الباطل فتتبع بيان ذلك

اولاً اذا نزعت الفلسفة من يد العلوم مبدأها هذا الفلسفي الكلي المعروف بمبدأ السبب الكافي الذي قررته بالاختبار والبرهان فما عسى ان تضحي تجاربهم وامتحاناتهم فانها لعمر الحق يبقى كل واحد منها في مكانه وزمانه وحاله الخصوصية الفردية متعيناً بهذا وهنا والان لا ينطبق واحد منها على نظائره من الوقائع بل يستمر جميعها في حيز التخمين والحدس او لا اكثر من ان تكون تلك الظهورات نتائج الاتفاق المتقلب لا يركن

الى صدقها ولا تفيد في العمل شروى نقير ولا تصادف تصديقاً عند عاقل وكأني حينئذٍ ببواخرهم رابضة في موانيها ومناطيدهم حائمة في ارضها وبخارهم وكهربائهم في كائنهما لا تستجلب الا نظر المتفرجين فتخبرهم بخذلان اصحابها وضياع زمانهم ودراهمهم

اي عاقل منهم مثلاً يأمن على نفسه في ركوب منطاد يحلّق به في الجوّ من قبل ان يتأكد شريعة الطيران وان هذه الشريعة اذا استتمت شروطها المقررة هي جارية مستمراً لا تحول عن اذلالها وان اختلف الزمان والمكان والمحيط وهذه الشريعة تفترض معرفة طبيعة الهواء ووزنه ثقلاً وخفة وطبيعة البخار ووزنه وشريعة جاذبية الارض الى غير ذلك من المعلومات والمبادي الكلية الفلسفية التي يتضمنها الاستقراء الاستدلالي الفلسفي كما سوف يمر بك في بابه في جسم هذا الكتاب

قال وندت Wondt وهو من ايمتهم · ان المبدأ المعروف بمبدأ السبب الكافي هو مبدأ عام النفوذ والاطلاق تلجأ الى استرشاده فيفيدنا تكميل ما نقص في محاصيل الامتحان والتجربة وذلك بشيء لا نتوصل اليه التجربة ولكننا نضطر اليه بحكم ما فينا من الميل المتغلب الى توحيد الاشياء · اه فهذا اقرار بانهم يتمكنون من فتح اغلاق اكتشافات علومهم بفضل مقالات الفلسفة الذي هو الاستقراء الاستدلالي الفلسفي ولولا خوف الاطالة لكنا نذكر التجاءهم الى قواعد التعريف والتقسيم والتبويب والقياس البرهاني وغير ذلك مما لا تصل اليه تجاربهم مع انه لا تنتظم علومهم ولا تتحقق طرائقهم بدونه ·

فيتحصل مما تقدم ان العلوم التجريبية لا تجعل العقل في غنى عن الفلسفة فانها لا تستغني عنها في تأسيس مباديها ووضع شرائعها فلأن لا تغني العقل عنها بالاولى الاّ ان يقولوا ان بين العلوم والفلسفة تنافياً وان العلوم لها طريقة تحقيق صادقة وبخلافها الفلسفة وهذا هو المعنى الثالث الذي اشرنا اليه في عدد ١٢ وعليه نجيب

(١٤) اولاً ان سبنسر وهو احد ائمتهم قال في كتابه المعنون في المبادي الاولى: ان العلم الميكانيكي او الآليّ يستند الى معلومات الزمان والفضاء والمادّة والحركة والقوّة الاّ ان هذه المعلومات لا يمكن معرفتها فهي متناقضة اه · ثم ان الخلاصة الحاصلة من كتابه هي هذه · انه يوجد شيء مطلق هو غير معروف عندنا وهو المحل الوحيد والمعروض الثابت المستقرّ للحركة وللتغييرات وللمادّة وللقوّة وللضمير ··· ثم معلومة أنا وكل هذه المعلومات مؤلفة من مركبات متناقضة · اه · فمن تصفحّ كتابه ذاك لا يلبث من ان تأخذه الدهشة مما قاساه المؤلف من عناء التجريد المتافيسقي حتى بلغ الى هذا المبلغ من النتائج الكلية ويعود متعجباً من ان سبنسر المذكور المثبت بمذهب الظهورية ناقض نفسه اذ كدّ جواد ذهنه في ميدان الكليات حتى توصل الى ايجاب وجود الكون المطلق ثم قال انه غير معروف بل هو مؤلف من مركبات متناقضة والحال ما كان مؤلفاً من مركبات متناقضة ليس موجوداً ولا وصف بأنه مؤلف ثم ان الحكم بتناقض شيء يستلزم ضرورةً معرفة مركباته او اخصها حتى يصح الحكم بان تلك المركبات لا تتألف بل

تتنافر مثلاً لا يمكن الحكم بأن وجود عصا بلا طرفين مستحيل ما لم يعلم ما هي العصا وما الطرفان و يرى ان في معلومة العصا شيئاً عَلَى الاقل ينافر ما في معلومة الطرفين ·

وثانياً لو ان الفلسفة يدور بحثها عَلَى الكليات المجرّدة فقط من دون ان يمس المدركات بالحس لا ابتداء ولا انتهاء ولو أن اللامحسوس غير قابل المعرفة ولا واقع تحت التحقيق لكان يصدق قولهم بان بين العلوم والفلسفة تناقضاً وتنافياً وان العقل لا يطيق التوفيق بينهما ومزاولة دراستهما ولكننا قد أسهبنا الكلام في ان المواد الاولى لمعارف الفلسفة هي مستمدّة من المدركات بالحس وان هذه المدركات اذا دخلت معمل العقل فهو يعطيها هيأة التجرُّد وسوف نرى في جسم الكتاب ان الفلسفة تبدأ شوطها من عالم المحسوسات بطريق التحليل ثم تختمه فيه اي في عالم المحسوس بطريق التأليف فاذاً لا تنافر ولا شبهة تنافر بين العلوم التجريبية والفلسفة وليستا تتنازعان حقاً واحداً حتى اذ ثبت ملك الواحدة تزول يد الاخرى فيكون نصيب الفلسفة الجلاء والرحيل عن مقامات العلوم وليست الفلسفة ضرّة لا تطيق العلوم معاشرتها حتى تزاوج العقل وحدها و بوجه الاستقلال وقد ثبت لك هذا مما قلناه ثبوتاً بيناً ·

وثالثاً ثم هل يتصوَّر تنافر بين العلوم والفلسفة ومحلهما واحد وهو العقل وموضوعهما واحد وهو الحق ومحطّ مباحثهما واحد وهو الحقيقي وان الذين برعوا في علم الفلسفة قد مهروا ايضاً في العلوم الرياضية · ولا

تنكر ان بين العلوم والفلسفة اختلاف النوع ولكن اختلاف النوع لا يكون تناقضاً وتنافياً بين النوعين كما ان الاختلاف النوعي بين الميكانيك والرياضيات لا يوجب التنافي بينهما ·

وان مدار الفلسفة والعلوم جارٍ عَلَى موضوع واحد مادي وهو الحقيقي فيطلق عليهما اسم واحد جنسي هو العلم ولكنهما تختلفان في النوع لاختلاف موضوعهما الصوري فان الفلسفة تبحث عن الحقيقي الذي هو الموضوع المادي لكلا العلمين لا من حيث هو محسوس ومتعين فردي بل انها تتناوله من الحس وتجرده عن تبيناته وتعتبره في حال تجرده موجوداً كان او ممكناً ومن حيث هو في الذهن او في الخارج عن الذهن واما العلوم التجريبية فانها تحصر بحثها في ما كان منه موجوداً واقعياً محسوساً من حيث ظهوراته · وليست هذه الظهورات هي كل الموجود والواقعي المحسوس وانما هي خارجهُ وقشرته والموجود الذي يطلق عليه حقيقة اسم الموجود والواقعي هو ما تبدو عنه تلك الظهورات ويتكيف بتلك التكيفات او يكون محلاً لتلك التغيرات هو الفاعلية هو الجوهر وهذا ما تبحث عنه الفلسفة الاولى · ثم لما كان هذا الموجود يعتبر ايضاً من حيث هو في الذهن اي من حيث هو كلي منطقي كالجنس والنوع واشباههما كان ثَمَّ مجال مباحث المنطق وسوف ترى تفصيل كل ذلك في بابه · فينتج من ثم ان العلوم والفلسفة هما ابعد من ان تتنافرا وتتنافيا بل هما الفان متآخيان متضافران متآلفان تآلفاً بديعاً عجيباً عَلَى وفق ما تقتضيه طبيعة الانسان المركبة ذلك التركيب البديع عَلَى

ان الفلسفة تشمل تلك العلوم وتفضلها كما ان العقل يشمل الحواس ويفضلها ·

ورابعاً ثم كفى بذكر ارسطو والقديس توما وديكرت ونوتون وغيرهم كثيرين من الفلاسفة الذين برّزوا في العلوم التجريبية والفلسفية معاً دليلاً واقعياً وشاهداً ناطقاً بائتلاف العلوم والفلسفة وان الذين جمعوا العلمين ان شط بعضهم في شيء من العلوم فلا يكون ذلك بينة عَلَى التنافي بين العلوم والفلسفة فان لكل سيف نبوة ولكل فارس كبوة فضلاً عن ان الوسائط لم تكن موفرة لهم في ايامهم توفرها في ايامنا هذه ·

(١٥) ولكنهم يقولون واخاله آخر نبال جعبتهم ان الفلسفة المتافيسيقية لا حظ لها بين العلوم الصحيحة لان طريقتي تحصيلها وتحقيقها هما غير طريقة العلوم التجريبية التي هي الطريقة الوحيدة الراهنة ولان العلوم التجريبية هي وحدها العلوم الموصوفة بالوضعية· وعَلَى هذا نجيب ·

اوّلاً ان اختلاف طريقة التحصيل والتحقيق يوجب اختلاف موضوع العلوم عن علم الفلسفة لا يوجب بطلان وكذب علم الفلسفة فهذا الحس الخارج تختلف طريقة ادراكه عن طريقة الذاكرة عَلَى تقدير ان ذاك يدرك بقوّة انفعال حاليّ حاضر اثر الموضوع الخارج المتشبحة فيه صورته وان هذه اي الذاكرة تستحضر ذلك الموضوع الماضي لا بواسطة فعله الحاليّ فيها بل بواسطة لفظ دالّ عليه مثلاً قد يجدّد فيها شبحه بعد مضيّ عينه بزمان فعندي ان الطريقتين مختلفتان مع ان الادراكين يطلق عليهما اسم واحد وهو المدرك بالحس· هذا ولنأتين

الآن الى بيان ان الفلسفة لها طريقة تحقيق مقررة خاصة بها وهي وان لم تكن تجريبية محسوسة فليست اقل منها صحة وسداداً فنقول

اولاً في المنطق ان البرهان الذي يسمونه البرهان الحسابي والرياضي والذي يجعلون معوّلهم عليه ليس هو البرهان السديد الوحيد في المنطق وليس هو كل المنطق ثم انه ما خلا الطريقة التحقيقية التجريبية يوجد طريقة اخرى هي التي نسميها الطريقة الفلسفية وهي ليست اقل سداداً من طريقتهم بل نقول ان طريقته التجريبية تبنى عليها وتستمد منها قوتها الاثباتية ومزية سدادها وانا نورد لك بيان ذلك نقلاً عن احد مشاهير الفلاسفة لاون لابرون قال ما ملخصه ·

اني اريد بالمنطق مجموع قواعد اولية ضرورية تقيد الفكر في سلك نظام مقدّر وتوجب عَلَى العقل ملاحظة ما بين تصوراته من النسب والعلائق مما لا يكون العقل بدونه عقلاً سليماً ولا التصور تصوّراً ولا التصديق تصديقاً وان مبنى هذه القواعد هو مبدأ التناقض القائل بأن العقل لا يمكنه ان يذعن لتصورين متناقضين· ومن ثم يتحصل ان المنطق ينصبّ بحثه عَلَى الافعال الباطنة بلا اقتصار عَلَى هذا او ذاك بالتعيين وبما انه قاعدة التصوّر فيجب ان ينطبق عَلَى كل تصور موجود او ممكن ايّاً كان موضوعه واية كانت نوعيته وذلك قصداً الى تقديم جميع احكام النفس وتصحيح وتسديد براهين الذهن والى تهيئته الى معرفة الحق عَلَى وجه الاطلاق · فهو اي المنطق علم اساسي اوّلي لضرورة أن كون العقل اهلاً للمعرفة ومهيأً لتحصيلها هو اسبق في الوجود من المعرفة

وان انتفى كون العقل قابلاً للمعرفة انتفى وجود كل معرفة بالضرورة ·
فاقول ان هذا العلم الاوّلي الاساسي المتقاضي دخائل افعال العقل من حيث تهيئتها الى معرفة الحق معرفة تستحيل بدون ذلك التهيوء فهذا العلم لا بدّ من ان تؤدي بنا مباحثه الى محاصيل يمكن تحقيقها لدورانها عَلَى مبدا المعرفة الاساسي وهذا التحقيق ان كان صعباً فتستحيل استحالته · والحال ان مثل هذا التحقيق لا يمكن ان يكون هو البرهان الحسابي او الرياضي وحده لان موضوعه يتناول غير موضوع الرياضيات وطريقة التحقيق في علم تختلف باختلاف موضوعه وايضاً لا يمكن ان يكون هذا التحقيق المطلوب هو طريقة التحقيق الامتحانية المستعملة في العلوم التجربية لعدم مكنة توصل التجربة المحسوسة الى فناء التصورات والتصديقات كما هو بيّن · فاذاً لا بد لعلم المنطق من طريقة تحقيق غير الطريقتين الرياضية والتجربية · فهل يستحيل ان تكون هذه الطريقة صحيحة وسديدة يتبين بها بصدق صحة تركيب القضايا من تصورات وصحة شرائط القياس في تركيب قضاياه تركيباً يستفاد منه علم بمجهول او صحة شرائط ربط القياسات الكثيرة بعضها ببعض بحيث يكون مجموعها المترتب بعضه عَلَى بعض آلة مؤدية الى العلم اليقيني بمبادئ كلية شاملة لكل تصوّر وتصديق وبرهان في كل زمان ومكان بل مستغرقة لكل تصور موجود وممكن ؟ ·

فبعد هذا لا اخالهم ينكرون صحة هذه الطريقة ومن أمتن اساساتها مبدأ التناقض اذ ليس مبدا التناقض اساس البرهان الرياضي فقط بل

هو اساس كل تصور صحيح وكل تصديق صادق وكل برهان منتج سديد بل قل هو اي هذا المبداء ملاك العقل تتقوّم بهِ افعاله وتستقيم بها احكامه ونتائجها · لو قلنا مثلاً ان العلم الصحيح هو ما يؤدي الى نتائج صادقة والحال العلوم التجربية تؤدي الى نتائج صادقة فهي اذن من العلوم الصحيحة · لا أخالهم ينكرون علينا صحة هذا القياس المنطقي ولا اخالهم ينكرون صحة النتيجة بعد تسليمهم بالكبرى والصغرى من دون نفي مبدأ التناقض · فأسألهم في هذه الطريقة التحقيقية غير التجربية ولا الرياضية المعبر عنها بهذا القول وهو التسليم بالمقدمات في قياس صحيح يستوجب التسليم بالنتيجة هل يستحيل ان تكون مطلقة الاستعمال الصحيح شاملة الجريان في كل نوع من التصديقات والانتقالات الذهنية فان كان لا يستحيل شيء من ذلك فاذاً لدينا طريقة تحقيق ممكنة وسديدة هي غير الطريقتين الرياضية والتجربية هي طريقة القياس المنطقي اتخذها الايمة المدققون محكاً لمعارفهم وعلومهم بل آلة لتحصيلها دار عليها استعمال اجيال طوال وهي هي لا تزال ميزاناً للحق غير الواضح بذاته يلجاء اليها العقل السليم في تصحيح افعاله وتسديدها ويستهدي بها الى الامور المشكلة في كل مادة وآن واين عَلَى انها لا تحصر القوة في حيز التصورات المجردة المحضة بل تبسط سيطرتها الى نظام الموجود ذهنياً كان او واقعياً مادياً ومعرّى من المادة بدليل انها اداة تقويم العقل المتصور المبرهن المحصل ووسيلة تحصيله وعليه بل قُل اليها مرجع طريقة التحقيق الرياضية وطريقة التحقيق التجربية لان مبنى هذه عَلَى الاستقراء الاستدلالي الذي هو

القياس المنطقي كما سوف ترى في جسم الكتاب

وثانياً الى هنا في المنطق واما العلم الكلي فله ايضاً طريقة تحقيق مقرّرة وسديدة واليك بيانه كانهُ من مقتضيات المنطق الذاتية له ان يحقق الايجابات الحاصلة في عالم التصوّرات كذا من ضروريات التحقيق ان يجري عَلَى النتائج الحاصلة في عالم الواقعات اذ حيثما تكن الواقعات يكن محل التحقيق لوجود لازمه في المعرفة وهو الواقع · والحال ان كثيراً من الاشياء التي تسمّى واقعات لا نتوصَّل اليه من حيث هو واقع لا بأداة السمع ولا بالنظر ولا بحسٍ آخر مع ان كل واقع هو موضوع للمعرفة لان له قواماً وحقيقة ألا وان الانسان زُيِّنَ بالعقل ليحيط بهِ علماً بما لا يتناول معرفته بالحس فتكمل له المعرفة بكل معروف · ومن جملة الواقعات التي لا تدرك بالحس هذا مثلاً : ان الايجاب يكون صحيحاً وصادقاً محققاً ان تمت له شروط كذا وكذا وهو واقع المعرفة وبيانه ان العقل اذا ظهرت النسبة بين شيئين فيذعن مصدقاً بها ويحكم بها حكماً واقعياً وجودياً واذا سلم بصدق المقدمات في قياس صحيح فيسلم بصدق النتيجة

ثم هذه الوجدانيات وكل ما يتعلق بالاقنوم انا وما يُنسَب اليهِ من احكام العقل الباطنية ثم ادبية افعاله مما هو واقعي فيه وحصول وجوده متحقق كالمحسوس فكل ذلك من الواقعات التي لا يفضي اليها حائل الحس ونقول بالاجمال ان العقل يتناول ثلث مراتب من الواقعات مرتّبة نقلاً عن القديس توما · المرتبة الأولى هي مرتبة المحسوسات والثانية مرتبة المجرّدات كالتصوّرات والتعاريف والثالثة هي مرتبة الواقعات الداخلة

السطحية وهي الواقعات المتافيسيقية وهذه عَلَى طبقة الموجود الحقيقي القائم فينا والفاعل فينا وفي ما حولنا وما تحتنا في باقي المخلوقات ثم طبقة الموجود الحقيقي الذي فوقنا الذي يوقي موجودنا وكل موجود وجوده وفعله وشرائع فعله · فكل هذه واقعات حقيقة بحصر معنى لفظ الواقع لان لها وجوداً حقيقياً بل وجودها هذا اللامحسوس هو الوجود الحقيقي وما يقع منها تحت الحس فان هو الا كناية عن ظهور ذلك الموجود الكامن تحت الظهورات اذ ليست الظهورات الا ظهورات شيء ظاهر هو معروض لها ومحل لها قائمة هي فيه ·

فاذاً ان كان يوجد واقعات لا تدرك بالحس فلا أقل من ان العقل يمكنه تحقق وجودها وهو ان تحقق وجودها فيصفها وإن وصفها اطلع طلع خواصها ومن ثم فقد عرفها معرفة جلية تميزية من دون افتقار الى مساعدة الحس الذي لا قبل له بها وحينئذ فقد تهيأ له اي للعقل الحكم عليها فان شاء اي العقل تحقيق حكمهِ عليها فلا سبيل له آخر غير عرض حكمه عَلَى تلك الواقعات المدركة بغير الحس عَلَى وجه غير محسوس حتى اذا ثبت له صدقه بمطابقته لتلك الواقعات عَلَى وجه الاستمرار والاطراد فقد نجح سعيه وفاز بتحقيق يضاهي تحقيق العلوم سداداً وصدقاً وان لم يكن تحقيق هذا عَلَى شاكلة تحقيق العلوم آلياً ومحسوساً فلا يخلو من ان يكون تحقيقاً تجريبياً بحصر معناه لا تكون نتيجته مدركة بالحس ولا مقدورة بوزن اوقياس الا انها ثابتة صحيحة لا ينكر صدقها الا كل مكابر عنيد ·

فقد ثبت اذن انه يوجد طريقة تحقيق غير طريقة العلوم التجريبية

المحسوسة وهي ان اختلفت عن هذه نوعاً وشرطاً واداة وصعوبة لاقتضائها دقة عمل وتوقد ذهن فلا تنفك عن ان تكون طريقة صحيحة سديدة توءدي الى نتائج صادقة ومقررة لايعبر عنها بارقام واوضاع ·

فاذا تقرر ان افضل طرائق العلم واهمها البرهان والتحقيق يجري استعمالها في غير العلوم الرياضية والطبيعية بل ان استعمالها هو شامل وعام فكان من البديهي وجوب دورانهما في علم الفلسفة بالاولى · ولا ينهض ان في الفلسفة زوغاناً وتهافتاً وتضارب آراء واختلاف مذاهب مما اوهم الخصوم ان الفلسفة مرتجة متزعزعة البناء لا ترسخ في فنائها قدم العقل الاوان العلوم الطبيعية والرياضية فيها كثير من مثل تهافتات الفلسفة وتضارباتها كم من رأي او مذهب فيها كان حالاً عند العلماء محل قرار واعتبار صار اليوم في منزل قُلعة وطرح وكفي دليلاً عليه مراجعة كتب العلماء المحدثين في كل فرع من فروع العلم التجريبية ومقابلتها بكتب الاقدمين الا وان كثيرين من العلماء يزعمون ان الارض اقدم من الشمس في الوجود ·

الا وان القليل من مسائل العلوم التجريبية هو راسخ مقدَّر الثبوت الا يرون انهم اذا تخطوا ارض المبادي الاولية لعلم من علومهم او شاؤا ان يستبطنوا كنه دخائل تلك المبادي او يجروا منها سلسلة نتائج بعيدة فاذا قدمهم على تربة متخاخلة مرتجفة وان ايجاباتهم تبدوا حينئذ في هيأة تخمين او فرض ينتظرون ان تأتيهم الايام بتقريرها · واذا كان في العلوم ظنون وفروض فانه يرّ من وراء ذلك مبادي مقررة ثابتة

وكذا الفلسفة اذا اختلطت فيها مسائل وتراكبت فيها شبهات والتباسات فلا نكير ان اساسها مكينة واطوادها راسية · ولا غرو ان يكون في العلوم والفلسفة ما وصفنا من ثابت ومضطرب وقار ومختل هي طبيعة العقل الانساني يتنقل من شيء الى آخر يتوجه الى المجهول والمرتاب فيه يفسده تاركاً وراءه ما حققه واطمأن له فيه الملك · هي طبيعة الموجودات تتفاوت ارتفاعاً في مراتبها واعتياصاً في تركبها واشتراكاً كما يتتبعها العقل متدرجاً في مراقيها اذا احرزت معرفته شيئاً بقي متلعاً اعناق رغبته الى الكثير الذي يجهله فتتغلب عليه وفيه حالة التردد والقلق عَلَى اننا لا ننكر ان بين العلوم والفلسفة فرقاً عظيماً من هذا القبيل

(١٦) هات الآن نبحث عن النظر الاخير من اعتراضهم الذي افتتحنا به العدد المتقدم وهو ان الفلسفة (المدرسية) ليست من العلوم الوضعية وهو قوام تعليم كمت حيث قال · اذا شاءت الفلسفة ان تكون من العلوم الحقيقية فهي بدلاً من ان تضل تائهة في النظريات الفارغة باحثة عن الطبيعة وعن الجوهر وعن العلة الاولى يترتب عليها ان تصير وضعية اه ·

فانه اراد بالعلم ما ثبت ثبوتاً وضعياً ويعني بذلك ما استند الى واقعات محسوسة واستمد ثبوته من التجربة المادية المحسوسة فترى انه واصحابه حصروا العلم بما هو وضعي وخصوا الوضعي بالمحسوس وبما ثبت تحققه بالتجربة المحسوسة بوجه الاستقلال ليستنتجوا من ذاك اولاً ان العلوم التجريبية هي وحدها وضعية ثانياً ان العلوم التجريبية هي وحدها تستقل

يتوهمون انهم قبضوا عليها فإذا هم لا يجدون الا ظلها وظهوراتها مع ان تلك الاشياء والواقعات ليست من صنف الخياليَّات المعدومة أو الوهميات التي لا حقيقة لها وانما هي واقعات لها قوام وحقيقة كما مرَّ بك شرحهُ مسهباً وكل هذه الواقعات اللامحسوسة كفعل الادراك وافعال الارادة المختارة وادبيَّة الافعال فهو مما لا يمكن شرحه بشرحهم العلمي ولا يمكن ترجيعه ولا ضمهُ الى نظام محسوساتهم مع بقائه عَلَى ما هو في ذاته لانهم إن حاولوا ضمَّ مثل هذه في نظام الاشياء المحسوسة او جعلها قسماً منها او نتيجة عنها فانهم يلاشونها و يبطلون كون فعل التصوّر والادراك فعلاً عقلياً و كون فعل الارادة المختارة ارادياً وادبياً كما لا يخفى . وهذه الواقعات تدور عليها ابحاث الفلسفة و يطمح الى معرفتها الفكر المتصوّر الذي لا يحصر مطالبه أين وآن ولا يحبسه نطاق المحسوس وانما حال العقل بالنظر الى علومهم التجريبية هو حال الفكر بالنظر الى الدماغ الذي يحلّونه فيه الا يشعرون من نفسهم ان الفكر اشبهُ بالبرق تنقلاً وسرعةً لا يتقيَّد بحدود المخ والدماغ ولا يكل نظره من الحاضر المحسوس الذي هو امامه والذي لا يستوقفه كلاً وان الفكر ليطفو فيخرق حجب الحاضر المحسوس ويخوض متمادياً في لجج المواضي ثم ينتقل باسرع من طرفة العين الى غوامض المستقبلات لا يوقف سيره خاطر المفكر ولا يكبح جموحه لجام الارادة وكذا العقل لا يشتمل عَلَى ادراكه المحسوس ولا توقف سيره الظهورات والحوادث الواقعيَّة المحسوسة وانما هو طلاّب لمعرفة كل الواقعات وهو الاخذ بثار الفلسفة من هجومات العلوم التجريبية والناقم

لها من مظالم تحاملها يجاهر بحقوق الفلسفة المهضومة ويحكم بصدق ما قيل الى هنا مستخلصاً هذه النتائج المقررة وهي :

اولاً ان العلوم الرياضية والطبيعية وما شاكلها ليست هي كل العلم

و ثانياً انها لا تحتكر كل مباحث الفلسفة وانها لا تناقض بينها وبين الفلسفة بل هما عَلَى أتم ائتلاف ووفاق توأمان لا ينفكان ولا ينفصلان

و ثالثاً ان طرائق التحقيق الصحيحة ليست ملك العلوم التجريبية بالاستقلال ولا وصف الوصفية من خاصاتها المتفردة هي بها وليس التوصل الى النتائج الثابتة الراهنة من حقوقها ومزاياها اللازمة لها لا تشاركها فيه الفلسفة

ورابعاً اخيراً ان الفلسفة علم من العلوم بل هي احق من غيرها بأن توصف بالعلم لأنها ترجع كل شيء الى الموجود والى مبدأ الموجود فهي اشرف العلوم باعتبار موضوعها وبالنظر الى ما تتوصل الى معرفته من علل الاشياء التي هي العلل الاساسية العالية . قال لا برون : الفلسفة علم العلوم لانها استخدام العقل استخداماً محكماً كاملاً تنقله من الخارج الى الباطن ومن الباطن الى الموجود المطلق الذي هو فوق كل شيء ومبدأ كل شيء آه . فهذا حكم العقل وهو أولى ان يحكم لنفسه بحاله وبما يرضيه وبما يسد حاجاته

(١٧) وانّنا لا نرى مناصاً من تأييد ما قدَّمناه بكلام هو ملك الكلام ودليل شهادة هو من اثبت الادلة الا وهي الفقرة التي ننقلها عن

بوصف العلم · هذا وانا نكر مبدأهم مبينين فساده فنبطل النتيجتين معاً فنقول

اولاً ان القول بان صفة الوضعي منحصرة في المحسوس وما ثبت في التجربة المحسوسة قول ساقط يبطله العرف العام واستعمال العلماء المدققين قال لايرون · اما العرف العام في كل الالسن فلأن الوضعي نسبة الى الوضع بمعنى المفعول كما يظهر ايضاً من لفظه اللاتيني (موضوع) وخاتمة تدلُّ عندهم على النسبة او النحتية وعليه فيقال انه في شيء وضعي اذا كان واقعاً ثابتاً ومحققاً ويقال في قضية انها وضعية اذا وَضَعتْ موضوعها على وجه مقدّر ومحقق بلا ممازجة سلب أو ريب أعني اذا أوجبته لأن الإيجاب وضع كما أن السلب رفع · وما كان وضعياً فإنهُ يستوجب الإذعان له إمّا لقوة فيهِ خاصّة بهِ أو لقوة في اسباب له كافية · ويقال في حكمٍ انهُ وضعي بنوع أخصّ إذا كان مسنوداً الى الواقع لان صدقه متوقف على مطابقته للواقع مثلاً اذا شئت إثبات قضية هي من الحدسيات اثباتاً وضعياً تنقلها بهِ من حالة الحدث الى حالة اليقين فانك تقصر فعلك على بيان أنها تجد تحققها في الواقعات وانها مسنودة الى واقع الحال وإذا فعلتَ فتكون قد أثبتّ قضيتك لا ثباتاً على التقريب أو ناقصاً بيْنَ بينَ او مبهماً او مقيداً بل إثباتاً محكماً مبيّناً واضحاً مقرراً وأقول بوجيز العبارة انك أثبت قضيتك اثباتاً وافياً كافياً · والخلاصة ان لفظ الوضعي في وضع اللغات وفي عرف المدققين يرد وصفاً لشيئين لمبدأ ثابتٍ وبالخصوص لواقع محقق ثمّ لما تعلّق

بالمبدأ الثابت تعلقاً بيّناً وبوجه أخص لما تعلّق بواقع مقرر تعلقاً بيّناً وعليه فيكون حصر هذا الوصف أي الوضعي في صنف من اصناف العلوم دون غيره هو من قبيل التعسف والتحكم · فليست اذن العلوم التجربية مستقلة بهذا الوصف على ان لفظ الوضعي يقابله الخيالي المعدوم اي الوهمي الذي لا مستند له فيكون الوضعي ما كان له مستند فكل إيجاب وحكم استند الى سبب كافٍ كان وضعياً ولا نكير ان مباحث الفلسفة المدرسية هي مستندة الى اسبابها الكافية فالفلسفة اذاً من العلوم الوضعية ·

وثانياً وايضاً إن جاريناهم على صحة هذا الاصطلاح الخاص لهم وهو ان الوضعي وصف لما كان محسوساً وممكناً تحقيقه بالتجربة المحسوسة فهل يوجب اصطلاحهم الخاص عدم جواز استعمال هذا اللفظ اي الوضعي للدلالة على معناه الوضعي الاصلي الذي ذكرناه قريباً أم هل يبطل الوضعي ان يكون وضعاً للعلم يبحث عن الواقعات الوجودية على ان الواقع هو وضعي لانهُ ثابت وقائم وله حقيقة في ذاته وعلى مطابقته يتوقف صدق القضية والحكم ومن ثمّ ترى ان الوضعي يرادفه الواقعي مع اختلاف اعتبار فقط وهو ان الوضعي يُشتمّ منه رائحة الفاعل الواضع والواقعي يُعتبر فيه فعل الوقوع والوجود لازماً لا متعدياً · ثمّ ان شاؤوا أن يحصروا كل ماهو وضعي وواقع في حيز المحسوس فهل تخضع الواقعات اللامحسوسة لأمرهم · الا يرى ان مواضيع العلم لا تتعلق بخاطرهم ألا وان طبائع الاشياء والوقائع اللامحسوسة تشرد عن مصائدهم المحسوسة اذا شاؤوا قسرها وشدها بربقة تحقيقهم المحسوس فإذا هي تتلاشى بين ايديهم وفيما

براءة لاون ١٣ الشريفة التي اشرنا اليها وذلك تنمية للفائدة وسدًا لما قد يكون وقع لنا من الخلل وفاتنا من سديد القول قال :

انا كلما اجلنا الطرف في ما لهذا التعليم الفلسفي (اي تعليم القديس توما) الذي تصبَّبَ بهِ اباؤنا من الجودة والقوة والنفع ما لا يقوم عليه نكير نحكم جزمًا بانهُ كان ضربًا من الجسارة ان يتراخى الناس عن ان يحلّوه في كل اين وآنٍ في تلك المكانة التي يستحقها من الإجلال والاعتبار . ولا سيما وان الفلسفة المدرسية يُعزّز جانبها ويأخذ بناصرها مرور استعمال مديد وراي علماء اجلاء والاهمُّ من هذا انهُ يؤيدها راي الكنيسة . وإن ضربًا جديدًا من ضروب مذاهب الفلسفة قد اندس بدلًا من التعليم القديم واخذ ينساب هنا وهناك ولكنهُ لم يأتِ بما كانت تتمناه منه الكنيسة والالفة المدنيَّة نفسها من الفوائد الخلاصية المبتغاة

ان خصوم هذه الفلسفة يتقولون عليها افتراء انها تقف حاجزًا في تقدّم العلوم الطبيعية ورقيها وحينئذٍ فلا بد من تنبيه العقول الى التحذّر من هذه التهمة الباطلة الكاذبة فإن المدرسيين لمّا كانوا يتقفون آراء الاباء القدّيسين فيعلمون في كل باب من ابواب علم الانسان ان العقل لا يمكنه الترفع الى معرفة الاشياء اللاجسمية واللامادّية إلا تدرجًا بسلم الاشياء المحسوسة فقد علموا من نفسهم ان الفيلسوف يحلو بطائل جليل اذا اعمل الفكرة في استطلاع اسرار الطبيعة وسبر اغوار دخائلها وصرف الوقت الطويل في مزاولة دراسة الاشياء الطبيعية وهذا كان رايهم ودَيدَنهم في واقع الامر فهذا القديس توما والبرت الكبير وغيرهما

من ائمة الفلسفة المدرسية لم يقصروا انصبابهم عَلَى الفلسفة النظرية الى حد ان يشغلهم ذلك الانصباب عن بذل قصارى الجهد في تحصيل المعارف الطبيعية وزد عَلَى ذلك ان كثيرًا من اقوالهم ومباديهم مما يتعلّق بهذا الفرع من فروع العلوم قد صادف استحسانًا واستصوابًا عند ائمة هذا العصر فاعترفوا صدقه وسداده ثم إن في عصرنا هذا الحاضر عدةً من علماء الطبيعيات الذائعي الصيت يشهدون علنًا و ينادون عَلَى رؤوس الملا ان النتائج المحققة في علم الطبيعيات الحديث ومبادي الفلسفة المدرسية ليس ما بينها في التحقيق من تناقض البتة . فحق بنا ننادي معلنين بان كل معنى معقول وصوابي وكل اكتشاف مفيد من اني ورد علينا يجب قبوله برضى القلب وشكر الجنان فإننا نحرضكم ايها الاخوة المحترمون ونحضكم حضًا حثيثًا عَلَى الرجوع الى استعمال ومزاولة فلسفة القديس توما الثمينة القدر ونشرها بما يمكن من الجدّ والطاقة رغبةً في الدفاع عن حق الايمان الكاثوليكي وصيانته لحرمة بهائه ومجلبةً لخير ومصلحة الالفة وترقيةً لسائر العلوم . اه

(١٨) وانه تلبيةً لدعاء امام الاحبار المثلث الرحمات وقيامًا بواجب توحيد العلوم وتوفيقها للعلم الصحيح حقه المقدس قد شمر كثير من الفلاسفة المبرزين عن ساق الجدّ والاجتهاد ونشطوا الى وضع المصنفات الجليلة اخذوا فيها مثال الفلسفة المدرسية فنقلوها عَلَى خط مستجاد ووفقوا بين مباديها ونتائج العلوم الحديثة توفيقًا دلَّ عَلَى كمال الائتلاف بينهما إلا ما قلّ من تلك المبادي اتوا عَلَى اصلاح خلل فيه

اقتضاه تقهقر العلوم التجريبية في تلك الاعصر ثمّ صححته الايام وكدّ قرائح الاجيال فسعد جدّهم وردّوا العلوم الفلسفية والتجريبية الى ينابيعها الصافية وفرَّعوها عن اصولها وطبقوها عَلَى مباديها الراهنة تطبيقاً بديعاً محكم العرى مكين المبنى فيه بلال كل غلة وجلاء كل شبهة . وانني اخترت من تلك المصنفات الجليلة ما استجلى لي بجلاء شهرته وشهد لي بفضله إقبال الاقوام عَلَى اختلاف طبقاتهم ومذاهبهم ثم لما رأيت فيه من احكام التنسيق ورفيع المعاني مع جزالة التركيب وبلاغة التعبير الا وهو مصنف الكردينال مرسيه وذكر اسمه مغنٍ عن وصفهِ هو مؤلف أُعجب به طلاب الفلسفة في عصرنا هذا فأنِسَت بمطالعته ألبابهم وانصرفت الى تصفح صفحاته انظارهم وعلِقت بدراسته في كل معلم هممهم حتى جدّد طبعه مراراً عديدة وما كانت تكاد المكاتب تحوى اعداده بالالوف حتى تنفذها ايدي الرواج فتزاحمت الى استخراجه عن اصله الافرنسي اللغات الاوربية حتى لا تكاد ترى قمطر كتب الا ضمه او دارساً متعمقاً إلاّ حازه فهمّت بي الرغبة الوطنية الى تعريبه ضناً بفوائده ان تفوت ابناء لغتنا الذين يجهلون اللسان الاعجمي ونشراً لعرف عوارفه في اقنية التحصيل واندية الصحافة في بلادنا المشرقية وخصوصاً وان الحاجة الى مثله مؤلفاً امسّ في عصرنا هذا الذي تفاقم فيه غمار الغوايات ومُوِّه فيه عَلَى العقول بزخارف الاكتشافات الجديدة وتلبدت عَلَى نور الحق غيوم الاغراض والغايات تدلساً الى اطفاء ضياء الدين القويم واذا آبوا وهم خاسئون فلا اقلّ من ان يوسوسوا في قلوب السذج انهم يربأون بشرف زمانهم ان يتوارثوا عن اجدادهم أفضل منهم ديناً تليداً

وقع قِدماً عَلَى صدقه بغير خاتم تحقيقهم وانهم احرى ان يتولوا نقد هذا الدّين وتحقيق مباديه وعقائده من ان يتسلموه تقليداً متداولاً لعلهم يتوصلون الى ما يغني عنه من دين متمحل عصري وحقٍّ منتحل حديث . تعالى الدين عن نتائج مصائدهم وفلّ جحافل مكائدهم . أتراهم وهموا ان الحق حديث أو محصور بزمان او لعلّه اذا مرّت عليهِ الأجيال تعتق جدّته وتذيل نضارته او يكفهرّ بهاؤه ورونقه ام لعلهم جهلوا ان الحق اذا تقادم عهده وايدّت الاعوام صدقه وامتلج المهج برواضع الحجج فانهُ يمسي راسخ القدم مستتبّ اليديستوي له الملك عَلَى قوائم عرش لا يتزعزع ولا سيما وإن عَلَى مفرقه تاجاً من الوحي صاغته له يد العليّ ولا تزال ترعاهِ عين كنيسته اليقظى ولن تزال الى ما شاء الله .

فهنا ما عنّ لنا تعليقه في هذه المقدمة وقد جرّنا الموضوع الى الاطالة فوق ما كنا نرغب ولكنّا لا نأسف عَلَى الاسهاب ولا نخال القارىء اللبيب قد سئم من هذا الإطناب فربّ تطويل وإن ملّ افضل من تقصيرٍ ان اخل ولا سيما وإن التقصير في هذه المادّة هو وخيم العاقبة من وجوه كثيرة فان موضوع هذا البحث من الفائدة لشريف جليل يتوقَّف عليه شرف الفلسفة وفضلها والدفاع عن حقها وحماية بيضة ملكها في هذا العصر الذي كثر فيه التحامُل عليها ورغبة الحط من قدرها وإن الطالب للفلسفة إن غرّه قول اصحاب الظهرية بالاستغناء عن الفلسفة بعلومهم وقولهم ينادى بهِ عَلَى رؤوس الاشهاد وتُطوى عليهِ اعمدة الجرائد فيتمكن من نفسهُ ذلك الزعم الباطل المضر حتى اذا عُرض عليه

الوضعيّة والمجازيّة والاستعاريّة والاصطلاحية بالاصطلاح الخاص المستعمل فهذا الاختبار اليومي يشهد بشدة مـا يقاسيه المؤلف والمترجم من عناء تقليب المعاجم وتصفح صفائح اهل اللغة وفرك جبهة الذاكرة فلا ينشد ضالته بل يعود حابط الجدّ والقلب شيّق متطلع الى ما يرى من بدائع المعاني لامعة في فضاء الفكر يشرئب عبثاً الى اصطيادها بشراك اللفظ الواهيـة

وعليه فانك ترى علماء المغرب والمصنفين قد لجأوا الى حيل النحت في الالفاظ واكثر ما يكون هذا النحت عندهم من اللغة الاغريقية لتأهلها من اصل وضعها الى بنـاء الكلمة الواحدة من الفاظ كثيرة دالّة وعدم حصر الاسماء في اوزان قياسيّة لا تتجاوزها فكأنمـا هذه اللغة قد خُلقت ينبوعاً للالفاظ العلية في كل عصر يستقي من فيضه المؤلف والمترجم · هذا وما كان اجدر بواضعي قواعد اللغات وخصوصاً بائمة لغتنا العربية ان يصطلحوا على طريقة يتهيأ لهم بها سد خلل الوضع والقيام بما لا يفي بـه المجاز والاستعارة والكناية وذلك مثلاً بأن يسوّغوا ما تسوّغه اليونانية من النحت والتركيب رابطين قاعدة عامة يكون النحت بهـا قياساً مصطلحاً عليه فيستعمله المصنف او المترجم بلا حرج ويفهمه المطـالع اللبيب بقليل من الاشارة ويعلق بمحافظته لأنه مركّب من الفاظ يأنسهـا هي من لغته · وليس النحت بدعةً في العربية ولا منكراً منه · له اسم عربي وورد عليه أمثلة إلا انهم حصروا شمول فوائده في حيز ضيق ومثُل مسمّاة لعلّ ذلك لانهم لم يكن لهم حاجة ماسة الى اكثر كما هي الحال في

عصرنا فما بال ائمة لغتنا اليوم لا ينشطون الى تلافي هذا الخلل وتدارك هذا النقص متخذين مثال الاجداد في النحت مع زيادة قوانين يترتب عليها وشروط يتقيد بها فهم إذا فعلوا فيكفون ابناء جلدتهم المؤلفين والمترجمين مؤونة الكدّ وعناء الطلب العقيم في ايجاد الفاظ جديدة قـد لا تكون في محلها في مزج خالص كلامهم العربي بغريب الاعجمي افعار علينا وحط من مقام لغتنا الشريفة ومن قدر الاجداد الذين برزوا في ايامهم ان نبقى ساهين عن هذا الامر الجليل مغضين الطرف عن قصور في لساننا مع توقد الذكاء في فوءادنا مما لا ينكره علينا عالم وحولنا من كل جانب قوم يفصحون عن المعاني الجديدة والعلوم الحديثة بالفاظ منحوتة يفهمها خاصتهم وعامتهم وهي وإن كانت ليست من اوضاع لغاتهم مأنوسة عندهم وغير اجنبية عنهم لمزاولتهم عموماً لغة الاغريق ثم لملابستها لالسنتهم وانما جرني الى البحث عن هذا ما كان قد خطر على بال ائمتنـا من الهمة به في مصر ثم ما اقاسيه و يقاسيه غيري من ابناء العرب المصنفين والمترجمين في هذا العصر · وان كان قولي لم يكن له هنـا محلّ فليعذر القارىء لان الكلام استطرادي قد يكون مفيداً وإن في غير مقامه ·

في ٣ اذار سنة ١٩١٠ الخور يسقف

نعمة الله ابي كرم

تمهيد الى الفلسفة وكلام عنواني [1]

الرأس الاول
فاتحة الفلسفة

الفصل الاول
لمحة في الفلسفة في عصرنا هذا
في ان الفلسفة هل لها حق التوطن في مواطن العلوم الانسانية وما يحق لها من المرتبة بينها

(١) قد شاع في عصرنا مذهب قال اصحابه تعريفاً لا تصريحاً ان علم الفلسفة قد اضاع موطنه في صرح العلوم الحاضرة حيث قالوا ان العلوم النوعية الخاصة قد حكرت بكل ما من شأنه ان يصلح موضوعاً للمعرفة اليقينية والقابلة للنقد والتحقيق واحتبسته لنفسها وكلما تكاملت آلات الملاحظة والاختبار تعددت العلوم النوعية فان كل طالب علم نوعيّ قد اختط لمباحثه خطة محدّدة معيّنة حضر فيها مجال مطالبه فلا يُرى بعد هذا ايّ مقام يبقى في مراتب العلوم الوضعيّة لعلم لم يكن منها وعليه فان كانت الفلسفة تدّعي حظها من الوجود فعليها ان ترحل الى ما

(١) اريد بالكلام العنواني الكلام الذي يكون مفاتيح العلوم او مداخل لها

وراء مواطن العلوم الوضعيّة تضرب في فضاء الإبهام وتخبط في خيالات الاوهام ولتعرض لها نصيباً من المباحث ظنّيات وهمية بل لا اكثر من حدسيّات خياليّة عارية من التحقق . فهذا قول ساقط يقوله من يجهل شرف ما تتقاضاه الفلسفة من المقام وفضل ما ترمي اليه بمطامح ابصارها

أبت الفلسفة ان تكون علماً نوعياً وتربأ بنفسها ان تأخذ لها مقاماً بجانب تلك العلوم لتزاحمها وتنازعها ضيق نطاقها وحيّز ملكها وانما هي تجيء بعدها على الرحب والسعة وتحلّ في مقامها فوق تلك العلوم النوعية وتستولي بسؤددها على موضوع كل واحد منها باحثة عما بين تلك المواضيع من العلائق ثم علائق العلائق وهلمّ جرّا حتى تتأدّى الى معلومات هي من البساطة بحيث لا يمكن تحليلها ومن الشمول بحيث يتجاوز انطباقها كل حدّ ممكن . والفلسفة بمعناها المذكور لها نصيب من الوجود ولن تحرمه ما دام بين الناس من يتّصف بالذكاء وتوقّد الذهن تنشط به همّته الى بذل غاية ما تسعه طاقة عقله من الجدّ والجهد

بل الفلسفة مع ما ذكرنا من سعة نطاقها هي موجودة وقد مرّ على وجودها ما ينيف على الفين سنة . ومن غريب الأمور ان الذين ينكرون عليها حقّ الوجود او لا يتكلمون عنها الا بتحذّر ممسكين عنها ثقتهم يلجأون اليها و يسلمون بمبادي كليّة شاملة عليها مسحة الفلسفة بل هي داخلة فيها وموسومة بوسمها . من هؤلاء من يلقبون بالظهوريين [1] تسمية

(١) وهم الذين يسمون عند الافرنج Positivistes وقد علمنا المقدمة

كتاب فلسفة فلا يبسط اليه الأ يدا لنبذ ولا يعيره الاجانب الاعراض عَلَى ان سوق الفلسفة كسد ومتاعها فسد. ولهذا كان لا بدلنا من إبطال تلك المزاعم وبيان شرف الفلسفة وضرورتها قبل ان نعرض مقامها لحط ونصيبها لاطرح حتى اذا استيقن القارىء كل فوائدها والحاجة اليها اقبل الى مطالعتها برغبة المحتاج لعلمه ان الفلسفة الصحيحة تكفل السلام والسعادة الحقيقية في الامة وترفع شان الافراد والانسانية باعداد العقل الى سداد الحكم والارادة الى احسان العمل وتهيء النفس الى قبولها لدين الحق فيعتنقه عَلَى هدى و يستوثق بعراه عن دلالة ورشاد عَلَى ان الفلسفة امة الاهوت ورائد بشرى الانجيل قال سوارس لا يكون اللاهوتي لاهوتياً إلا اذا كان قدعمق النظر في علم الفلسفة وكفى بان الفلسفة توفر لنا اسباب الدفاع عن الدين الحق وتضمن لنا صيانة حرمته و بهائه كما قال البابا لاون. فاليك اذن ايها القارىء اللبيب المجلد الاول من فلسفة الكردينال مرسيه ازفه اليك بقالب عربي وعبارة جلية لعلك ترحب بهِ وتستأنس بدراسته . قسمه المؤلف الى قسمين صدرهما بمقدمة تمهيدية في المنطق . فالقسم الاول خصه بالبحث عن علة المنطق المادية وخص الثاني بالبحث عن علته الصورية وختمه بالكلام عَلَى علته الغائية وعلق مجمل مؤلفه عَلَى اربعة ابواب باعتبار العلل الاربع فالباب الاول في علة النظام المنطقي الفاعلة والباب الثاني في علته المادية وهي التصورات والحدود والباب الثالث الذي هو القسم الثاني يدور عَلَى علة ذلك النظام الصورية اعني انهُ يبحث في النسب بين طرفي التصديق

وفي التصديق وفي الانشغال الذهني ثم في التنسيق العلمي والباب الرابع في علة النظام الغائية اي معرفة الحق ثم ذيَّله ببحث موجز في علم التحقيق

وانني توخيت نقل المختصر الا انني تطرَّقت كثيراً الى الاخذ عن المطوَّل حيثما وجدت نقصاً في التوسيع تنمية للفائدة وعلَّقت على هامشه بعض شروح وايضاحات اشرت اليها بحرفي (م) وذلك زيادة للافادة لكيلا ابقي في نفس المطالع رغبة في الاستزادة

وانني قد اصطلحت عَلَى بعض الفاظ نقلتها عن اصل وضعها للدلالة عَلَى معانٍ علمية حديثة او مذاهب جديدة لم أجد لها دلالة في لغتنا العربية لمسوّغ ملابسة بين المعنى الوضعي والاصطلاحي كما هو شأن المؤلفين والمترجمين في كل اللغات . وليس فوات مثل هذه الدلالة الجديدة نقصاً منحصراً في لغتنا وانما هو شامل لكل الألسن المستعملة بين الناس لان واضعي اللغات تقصر بهم المدارك عن استغراق كل المعاني الموجودة والممكنة ويمتنع عليهم ضبطها في دلالات اللفظ عَلَى ان العقل وان كان محدوداً بالفعل فلا يحبس قوته حدٌّ بدليل توسع نطاق الذهن بالممارسة ودوام تقدُّم العلوم تقدماً يزيد مع الايام والأعصر حتى دهش العقل نفسه من سموّ ترقيه وهو لا يزال يرغب فيه ويرتاح يوماً فيوماً بدافع نزعته الفطرية . ولعلَّ هذا النقص في الوضع كان هو السبب في تسويغ التجوز والاستعارة في الكلام ثم في الاصطلاحات التي يسمونها الاصطلاحات الخاصة الرائج استعمالها في كل الالسن بيد ان هذا ايضاً لم يكن كافياً لسد الثلمة وقضاء اللبانة فكم من المعاني تبقى شاردة عن مصائد الالفاظ

لهم من الظهور اذ لا يسلمون الا بالحوادث الظاهرة ٠ ثم القيديون (١) وهم الذين يقولون بانهم يجهلون كل ما وراء الواقع المدرك بلا واسطة فهؤلاء لهم مبادئهم الكليّة الشاملة التي يطبقونها علَى الاشياء ومن تلك المبادئ مثلاً مبدأ الترقي القائل بان العالم دائم الصيرورة والتحوُّل الى غير هذا من الآراء التي مبناها علَى مبداء كليّ شامل ٠

(٢) ومن المحقق ان علوم الملاحظة مع ما تتوصل اليه من الاكتشافات وما يدلها عليه الامتحان من حل المشاكل التي تعرض لها لا تشفي غليل العقل شفاء تاماً وانما تخمد لهب شوقه الى حين ما ٠ وان النفس اذا اوقفت علَى نتائج تلك العلوم الخاصة فانما هي تبقى طلاّبة للاستزادة راغبة في الاكتشاف علَى ما بين تلك النتائج من الربط والنسب لا تجد لها راحة حتى تتمكن من توحيد تلك النتائج والعلوم ومن معرفة موافقتها لاحوال الحياة الانسانية

فلا تنكر ان مهمّة الفلسفة في هذا العصر هي أصعب منها في الاعصر الخالية لان المواد تتراكم بكثرة والاختراعات تتابع متوالية بسرعة عجيبة حتى صار من الممتنع علَى عقل انسان واحد الاحاطة بها

علَى تفنيد هذا المذهب وأبنة بطله باسهاب كافٍ وترى في كلام الموقف اختصار ما ذكرناه وفي الاعادة افادة ولا سيما وان هذا البحث محط كلام الفلاسفة العصريين

(١) ويسمون عند الافرنج Agnostiques لفظة يونانية معناهـا سلب المعرفة وسموا كذلك لانهم يقولون ان المطلق او الموجود مطلقاً لا يقع تحت المعرفة واصطلحنا علَى تسميتهم بقيديين لانهم يجعلون معرفة الانسان قيد المدرك بالحس لا تتجاوزه

جميعها

ولعلّ فوات مؤلفٍ فلسفي مستوف وشامل الانطباق علَى نتائج العلوم العصرية كان هو الحامل لاولئك القوم علَى هذا التهافت والشارح لما في نفسهم من عدم الثقة بالفلسفة بل النفور منها ولكن ما لا يقوى علَى سدّ خلله واحد قد تقوم به جماعة ومالا يأتينا به جهد اليوم قد يضمنه لنا جهد الغد وان الاقرار بقصور الفرد عن القيام بما تتقاضاه مهمّة الفلسفة كان هو الداعي الى انشاء مدرسة القديس توما في كلية لوفين ٠

وان قيل ما هي تلك المعلومات البسيطة والكلية التي يتوصل بها العلم الاعلى الى شرح العلوم النوعيّة الخاصّة اي من انّى يتأتّى للفلسفة السيطرة علَى الذهن وقيادته فالواجب عليه يستدعي البحث الموجز لجواب عن طريقي المعرفة العقلية اعني بهما طريقة التجريد والتأليف او شمول التصوّرات وبساطتها كما تراه مبسوطاً في الفصل التالي فتتبع

الفصل الثاني

في مميزات علم العقل وبساطة وشمول التصورات
ثم في تعريف الفلسفة بوجه الاجمال

(٣) اذا وقف الانسان بازاء شيء من اشياء الطبيعة كمعدن اصفر مثلاً فيستحيل عليه ان يدرك دفعة واحدة كل ما في ذلك الشيء من الحقيقة فان الشيء عندما يفعل في الحواس فعله فيستيقظ له العقل فينظر في ذلك الشيء المعروف (اي الذي من شأنه ان يعرف) نظراً متعاقباً ويعتبره

قال اريسطو العلوم النوعية ينظر فيها الى موضوع مشترك بين فئة افراد كثيرة أو قليلة من افراد الاشياء الطبيعية فموضوعها اذاً بسيط من قبيل البساطة الاضافية فعلم التجمّد مثلاً ينحصر في معرفة الشكل البلوري وفعله على الخواصّ الطبيعية وهلم جرًّا · وليس علم من العلوم النوعية يتجاوز حدود موضوعه الخاص بل يلزم خطته دون ان يميل الى الانضمام الى ما يجاوره من العلوم فيستقل بمباحثه الخاصة ومزاولتها غير عارض لها على محك انتقاد مبادئ أعلى تحقيقاً لها ·

وثالثاً لا يخفى على ذهن اللبيب أن هـذا النوع من انواع المعرفة ليس عليه مسحة الكمال · هب ان العقل وعى واحداً بعد الآخر من كل هذه العلوم النوعية فلا يطمئن اليها راضياً بها اذ لا يكون لديه الا جداول من المعارف متقطعة الارتباط لا يضمها جامع الوحدة التي هو اليفها بالطبع فاذا أدرك حواصل مطالبه الاولى فلا يقف عندها بل يطمح بفطرتهِ الى ما وراء ذلك سائلاً نفسه اليس من سبيل الى الحصول على خاصة أو خواصّ مشتركة بسيطة يعمُّ اشتراكها كل مواضيع هذه العلوم النوعية أو اكثرها فتنضمُّ الى أصلٍ واحد شامل وشائع وهذه نشطة فطرية في العقل الانساني تدفعه الى طلب العلم بحصر معناه اي الى الفلسفة وان اريسطو قد فضل الفلاسفة اذ قام بواجب حق هذه النزعة الفطرية فدلّتهُ فطنته وأدّى به جهده الى تقرير موضوع مشترك ثلاثي شائع الاطلاق على الاشياء الطبيعية والموضوع المشترك المذكور هو الحركة أو التغير والكم والجوهر ·

﴿ الفصل الرابع ﴾

في تعريف الفلسفة

(٥) الفلسفة هي شرح الاشياء بطريق التأليف ويمكن تعريفها بانها العلم بعموم الاشياء بعللها الاعم والأبسط · ولما كان العلم بعلل الاشياء الاكثر بساطة والاشمل عموماً يستلزم من جانب العقل دقّة التقصي والتبحر كان التعريف المتقدّم يرادفهُ هذا وهو : الفلسفة هي العلم بمجموع الاشياء بعللها العالية قاله اريسطو · وقال القديس توما · الحكمة هي العلم بالعلل الاولى والشاملة · هذا واليك شرح التعريف المذكور فنقول :

اولاً قال « الفلسفة علم » واخرج به اولاً الادراكات العقلية البديهية التي لا تتجاوز سطح الاشياء او لا تكاد · ولا تنضمّ الى موضوع واحد انضماماً ترتيبياً وان ادراكات الأميين في الغالب الكثير هي من هذا القبيل لانها مقصورة على سرد حوادث بلا شرح برهانيّ لها ·

واخرج به ثانياً العقائد وتاريخ حدوث الوقائع لان العلم بالشيء قائم بادراك العقل له ادراكاً نفسياً لا بقبوله اياه على ما هو منقولاً الينا سنداً الى قول قائل

واخرج به ثالثاً الادراكات غير اليقينية والحدسيات والتخمينيات لان العلم من مقتضياته اليقين ولا تجزم النفس مطمئنة انها تملك معرفة شيء يقين الا اذا كانت تدرك السبب الذي من اجله يكون الشيء ما هو · قاله القديس توما · ألا ترى ان العلم وان خاصاً فانه يضمن الاسباب الشارحة

لجمهور اشياء تتشارك في موضوع واحد صوري وان العلم يصير واحداً او يمتاز عن غيره بموضوعه الصوري الذي يبحث عنه فيتوحد اذا كان جنس المواضيع الكثيرة واحداً باعتباره الصوري وليس العلم يختلف باختلاف مادة مواضيعه بل باختلاف صورتها · قاله القديس توما · والموضوع المادي للعلم هو الشيء الذي يبحث هو عنه باعتبار اطلاقه كالكلام موضوعاً للنحو · واما الموضوع الصوري فهو الاعتبار الخاص او الحيثية الخصوصية التي ينحصر فيها البحث كحيثية الاعراب والبناء في الكلام فانها موضوع النحو الصوري · فالموضوع المادي كالكلام مثلاً يشترك فيه الصرف والنحو والمعاني الخ وهو شائع شيوع الجنس واما الموضوع الصوري كاحوال الاعراب والبناء فهو خاص بالنحو وهو بمثابة الفصل يميزه عن غيره من الفنون · اه وعليه فلا يتحقق معنى العلم الا فيما اذا كان يضمن ايراد الاسباب الشارحة للاشياء المبحوث عنها فيه · والحاصل ان كل علم انما يتقوَّم انتهاءً بالبحث عن موضوعه بحثاً تاليفياً

وثانياً فيكون الفرق بين علم الفلسفة والعلوم النوعية ان هذه منحصرة في صنف من اصناف معلومة لا يتجاوزها بحثها وتلك هي العلم بعامة المسائل وينطوي تحتها كل تلك العلوم النوعية ·

وثالثاً قلنا ان الفلسفة هي العلم بالاشياء (اي المواضيع المعقولات) بأسبابها الاكثر بساطة وشمولاً لان الفلسفة لا بد لها ان تتناول مجموع الاشياء فلزم بحكم الضرورة ان يكون موضوعها الصوري شائعاً في كل تلك الاشياء ومشتركاً بينها · اعني وجب ان يكون ذلك الموضوع في

الغاية الممكنة من البساطة مستخلصاً بقوَّة التجريد من أدخل دخائل الحقيقة · والحال ان عقل الانسان يقوى بجهده عَلَى الترقي الى ثلاث مراتب من التجريد يتصيَّد في كل مرتبة منها موضوعاً للعلم الشامل باعتبار احوال ذلك الموضوع الثلاث أعني الحركة التي هي موضوع علم الطبيعيَّات لان العلم الطبيعي موضوعه الموجود المتغير والكمّ الذي هو موضوع علم الحساب والموجود بالاطلاق هو موضوع علم الالهيات او علم ما فوق الطبيعة وسوف نستوفي الكلام على ذلك في بابه ·

فينتج مما تقدَّم ان الفرق بين العلم بمعناه الحصريّ وبين الفلسفة انما هو فرق عموم بل فرق تفاوت في الكمال لأن الفلسفة ان هي الاَّ العلم البالغ اوج كماله او هي تقصي اسباب الاشياء الاخيرة ·

ورابعاً ان الفلسفة وان تعالت في الكمال فليست اقصى ما يرمي اليه المسيحي لان الحكمة المسيحية متوقفة عَلَى ان نحكم عَلَى كل الاشياء بمقتضى ما لتلك الاشياء من النسبة اليه عزَّ وجلَّ · قال القديس توما ان الذي يعرف العلة الأولى الفائقة التي هي الله معرفة مطلقة فيقال فيه انه حكيم بوجه الاطلاق من حيث انه يحكم عَلَى الاشياء ويرتبها بمقتضى القواعد الالهية · اه · والحكمة بمعناها هذا هي موهبة فائقة الطبيعة لا تكتسب بجهد الانسان وانما هي هابطة عليه من العلا · اه

لا ننكر اننا نتوصل بجهد العقل الى معرفة الله ولكننا نعرفه حيئذ بمبروآته ولسنا نعرف مبروآته به ولذا قال القديس توما اذا عرف الانسان الله بمبروآته فمعرفته تلك لهي أولى ان تكون من قبيل العلم الذي تتعلق

هو موجود او علَى ما يصير و يحدث والموجود الذي يقع تحت الاختبار والتجربة هو الجوهر الجسمي والحدوث او الصيرورة هو تغير ظاهر او باطن يعود ذلك الجوهر • فالمبادي التي تبين السبب الشارح للجوهر الجسمي هي الاجزاء التي يتركب منها ذلك الجوهر وهي مباديه الباطنة هي مقوّماته واسبابه الشارحة له وهما اثنان كما سوف ترى في مقامه اعني بهما الهيولى الأولى والصورة الجوهرية كذا اتفق علَى تسميتهما المدرسيون تبعاً لارسطو •

واما سبب الحدوث الذي يبعثه الى الظهور فيسمى علّة الحدوث او الصيرورة الفاعلة وهي خارجة عن محل الحدث • ثم ان الموجودات الاعيان وحدوثاتها المتسقة النظام والمحكمة الترتيب تستقضي زيادةً علَى مباديها المقوّمة لها وعلَى العلّة الفاعلة علةً أُخرى باطنة هي سبب وجهتها علَى وتيرة معيّنة وهي علتها الغائية • ثم انتساق هذه العلل وتعاضدها هو منشأ النظام في الشيء وانتساقها في موجودات العالم يولد النظام العام

ولما كانت الفلسفة بمقتضى تعريفها هي العلم الاعمّ كان ان بحثها يدور علَى المبادىء التي هي غاية في البساطة والتي تتأدى بها الى فهم باقي مواضيع التصوّر • قال ارسطو ان المبادي انما هي ما تعرف به سائر الاشياء واما هي اي المبادىء فلا نعرفها بغيرها • وعليه فكانت الفلسفة قائمة بالبحث عن المبادىء المقومة للشيء وعن علتّيه الفاعلة والغائية لان كل هذا مما يتهيأ به للعقل اتقان معرفة جميع الاشياء •

ولما كان النظام انما هو التحام الاسباب بنسق وتزاوجها بترتيب

جاز ان تعرف الفلسفة بأنها هي التقصي في معرفة النظام العام •

هذا و يحسن بنا بعد هذه اللمحة المجملة في الفلسفة ان نأتي بالتفصيل واننا نتكلّم في اول الامر علَى علم الفلسفة بمَ يمتاز عن سائر اشكال العلوم العقليّة فنقول

❋ الفصل الثالث ❋

في مراحل المعرفة الانسانية

(٤) اولاً اول ما يتوصل اليه عقل الطفل من المعرفة هي ادراكات بديهيّة وهذه انما تأتيه من سبيل تأثيرات الاشياء الطبيعية المحسوسة ليس غير ولما كانت هذه التأثيرات تتعاقب وتتغير بتغيير الظروف كان ما تولده من التصوّرات متعاقباً بحسبها ومتحاذياً غير متماسك بعضه ببعض ولا جارياً علَى نظامٍ معلوم والحال ان العلم هو مجموع مؤلف من معلومات مرجعها بجملتها الى موضوعٍ واحدٍ بعينه فليس العلم اذاً ثمرة قوّة العقل البديهيّة •

وثانياً فالعلم اذاً يقتضي استجماع تروّي العقل في موضوعٍ معلوم فان الارادة التي تلي تدبير استعمال باقي قوى النفس اذا اصرفت انتباه العقل ووكده الى دراسة موضوع بعينهِ فانها توقف عنده انتباهه حتى يتفحّصه من كل وجوهه معتبراً الواحد منها بعد الآخر الى ان يأتي تباعاً علَى تحليله الاخير ويتبين مضمونه مميزاً اياه عن غيره ثم يضمُّ تلك المعلومات ويطويها تحت شيء واحد كلي فيحصل من ثمّ ما يعرف بالعلم النوعي او الخاص

من اوجه مختلفة · فاعتباره اياه من وجه واحد من وجوهه هو ما يسمّى عند الفلاسفة تجريداً او تحليلاً والقوة التي يتميز بها الانسان عن سائر البهائم وهي مشتركة بين الناس وخاصةً بهم ولازمة لكل طريقة من طرائق معارفهم انما هي قوّة التجريد

ينظر العقل في هذا المعدن مثلاً الى خواصه كالصلابة واللون والشكل والمقدار الخ وكل منها على حدة هو الموضوع المعقول الجزئي او معلومة من معلوماته او خاصة من خواصه · ومجتمع تلك الصفات في موضوع معقول هو كل واحد اعني انه الموضوع المعقول الكلي ومن شانه ان يرسم لنا الشيء رسماً كاملاً و يصوره باصدق صورة · وعليه فكانت معرفة العقل تجريدية ثم تأليفية اي تقسيمية ثم تركيبية · ومجموع هذه الصفات المقوّمة للموضوع المتصور يدعى بالتضمن · واما كون التصوّر الحاصل صادقاً على كثير او قليل من افراد جزئية فهو الامتداد وبينهما نسبة من حيث انه كلما ازداد التضمن نقص الامتداد والعكس او بعبارة اخرى كلما كان التصور بسيطاً كان اكثر شمولاً و بقدر تناقص تضمنه تكون زيادة شموله · مثلاً هذا الذي على ابهامي قطعة معدن صلبة مدوّرة زرقاء فهذا لا يطلق الاّ على ما هو على اصبعي فكلما اسقطنا صفة من صفاته عمّ اطلاقه فلو قلت قطعة معدن صلبة مدورة زرقاء يطلق على كل قطعة من هذا المعدن في كل مكان وزمان ولو قلت قطعة معدن صلبة يطلق قولي على كل معدن · وعليه فالتصوّر كلما زاد بساطة زاد عموماً والتصوّرات التي تكون في غاية القلة من التضمن تكون في

غاية الكثرة من العموم · فيتحصل ان البساطة في التصوّر وشموله معنيان متلازمان لا يفارق احدهما الآخر · ومما يسهل لك فهمه انك اذا شئت ان تتبين شيئاً مركباً فقسمه الى اجزائه البسيطة فيتهيأ لك فهم المركب من الاجزاء بالبسيط ومن معلومات الاشياء الاعمّ والابسط تنزل الى تناول معلومات الاشياء الاكثر خصوصاً والاكثر تركباً · غير ان التحليل لا يمكن ايصاله الى ما لا نهاية له فلا بدّ من ان يقف عند عنصر لا يتحلل وهذا لا يمكن شرحه بما هو اسبق منه وانما هو شارح لكل ما هو سواه وتحته · وان مواضيع التصوّر البسيطة التي يتوصل بها الى فهم غيرها انما هي مبادي الاشياء و يسمونها ايضاً اسباب الاشياء وذلك لانها تفسر اي تبين السبب الشارح لذلك الموضوع المركب المستبهم الذي يقف العقل بازائه عندما يبحث عن الطبيعة او يشأ ان يسبر غور ضميره · والخلاصة ان مبادي الاشياء واسبابها الاساسيةَ هي آخر ما يتوصّل اليه عقل الانسان من حلّ المشاكل التي تعرض له ضرورة اذا وقف يتأمل العالم ونفسه وهما اي المبدأ والسبب انما يقعان في جواب لِمَ سؤالاً اخيراً يتسآء له العقل مستعلماً عن السبب والجواب عليه هو حلة المشكل الاخيرة كما رأيت · فيكون المبداء هو موضوع التصور الأوّلي الذي به ندرك غيره من المواضيع ويعرف ايضاً بالسبب لانه يتوصل به الى شرح المواضيع المطلوبة معرفتها · فان السؤآل بلِمَ هو سوآل عن السبب والجواب عنه بقولك لان هو جواب عن السبب واللام في كلا اللفظين للسببية او للتعليل ثم ان السوآل بلِمَ اما انه يرد على عين او على حدوث اي على ما

بِهِ تعلقاً صورياً من ان تكون من قبيل الحكمة التي تتعلق بها بوجه مادّي والعكس بالعكس اعني ان الحكم عَلَى الاشياء المبروءة بمقتضى الاشياء الالهية فهذا أعلق بالحكمة منه بالعلم . اه .

✵ الفصل الخامس ✵

في مبادي الاشياء وعللها واسبابها

اذا سأل سائل ما هي المبادي والعلل والاسباب التي تتحرّاها الفلسفة ليتسنّى لها بها شرح عموم الاشياء فنقول ان كلاً من العلم والفلسفة يرد الجواب عَلَى هذين السؤالين وهما كيف هذا ولِمَ هذا . وهما سؤالان لا ينفك العقل من التساؤل بهما ولا ينقطع دورانهما من خلده . اما العلوم فتقف عند حل المشاكل القريبة الدانية واما الفلسفة فتتخطّى الى حلّ ما قصا منها وبعُدَ اعني انها تدأب الى حلّ أخيرها وتستمدّ هذا الحلّ الاخير من المبادي والعلل والاسباب .

فالمبداء في الوضع مصدر ميمي او اسم مكان من بدأه قدّمه في الفعل ويوصف به فيكون بمعنى المتقدم عَلَى غيره فمبدأ الحركة مثلاً هو المحل الذي تبتدئ فيه او المتقدّم فيها كطرف الطريق فانه مبدأ المشي واما في اصطلاح المناطقة فهو بمعنى اسم الفاعل او البادئ ويراد به المتقدّم المؤثر في تابعه أثراً حقيقياً ويقابله المبدوء وهو ما يتوقف عَلَى المبداء توقفاً حقيقياً وافياً فالمبداء الوجوديّ او مبداء الشيء يجيء مرادفاً لعلة الشيء والعلة هي ما يتوقف عليه حقيقة شيء او صيرورته . والمبداء والعلة

يسمَّيان سبباً اذا اعتبر فيهما معنى نسبتهما الى العقل المدرك لهما أو الطالب ادراكهما . فالسبب هو ما يقع جواباً عَلَى سؤال لِمَ عند الاستفهام عن حقيقة الشيء .

بيد انه وان كانت العلة باعتبار نسبتها الى العقل تسمّى سبباً فهذا لا يوجب صحة التعاكس بينهما اذ ليس كل سبب علة فان بين العلة ومعلولها تميُّزاً حقيقياً وليس الامر كذلك بين السبب ومسبَّبه اذ قد لا يكون بينهما الا تميُّز ذهني واعتباري . كعلم المساحة وباقي العلوم الرياضية مثلاً فان موضوعها اسباب الخواصّ المعبر عنها بالاشكال والاعداد والنسب . فلو برهنت مثلاً عَلَى تساوي زوايا الشكل المثلث لزاويتين قائمتين مستمدّاً برهانك من تعريف المثلث والزاوية القائمة فليس برهانك من قبيل البرهان بالعلة لان مثلث الزوايا ليس في الحقيقة علة للخاصة المنسوبة اليه وانما هو برهان بالسبب . وكذا لو برهن الفيلسوف عن خلود النفس من بساطتها فليس برهانه من قبيل البرهان بالعلة لانه لم ينتقل من المعلول الى العلة وانما صار انتقاله من خاصة في النفس الى السبب الشارح لها . وبخلافه اذا شرح اصل العالم بفعل الله الخالق ففعله فعل انتقال الى الأثر العلّي او العلة وبرهانه برهانٌ بالعلة . هذا واذا علمت ان العلة هي ما يكون به موجود ما هو أو يصير ما صاره فقد علمت ان العلة تؤثر مباشرة في وجود الشيء وفي خواصه فهلمّ نبحث عن اقسامها .

﴿ الفصل السادس ﴾

في تقسيم العلل

(٧) ان العلل أربع : علة صوريّة وعلة ماديّة · وعلة فاعلة · وعلة غائيّة · ويختلف السؤآل عنها باختلافها · وايضاحاً لكل ذلك نضرب لك مثلاً تمثالاً من رخام يمثّل موسى نحتهُ ميكانج فنقول شرحاً للعلة الصوريّة والصورة

اولاً النوعية : اذا وقفتَ عند التمثال لا بدّ ان تسأل ماهذا والجواب هو تمثال · فنقول لِمَ هذا تمثال وما الذي جعله كذا · والجواب هنا شقيف من رخام غشيم سِقط اي لا صورة له أُعطي هيئة مخصوصة فصار بقوّة هذه الهيئة تمثالاً فالهيئة التي جعلته تمثالاً هي الصورة فيه · فالصورة او العلة الصوريّة هي ما يكون به الشيء ما هو متعيناً في كونه وممتازاً عمّا سواه · ولكنّ الصورة او العلة الصورية عَلَى ضربين صورة نوعيّة او جوهرية وصورة عارضة او بالعرض مثلاً في تمثال موسى هذا هيئة خاصة تجعله لموسى لا لهرون ولا لغيره وهذه الهيئة او الصورة لا تقوم بنفسها بل لا بدّ من استنادها الى موضوع مفترض الوجود ولهذا سمّيت بالصورة العارضة لان العرض بمقتضى تعريفه هو ما يحتاج لوجوده الى موضع يحل فيه هو الجوهر ويسمى هذا معروضه او موضوعه · فالرخام هو الجوهر او المعروض ثم ان هذا الرخام من قبل ان يعمل فيه منقاش النحات وتجال فيه يد الصناعة هو سقط غشيمٌ لا هيئة له · واذا قابلته

بالخشب او بالحديد او بالذهب فليس منها وانما له طبيعته الخاصة به صبرت عَلَى فعل النحت ولم ينزعها منه منقاش ميكانج وهي الرخاميّة اي ما به هذا الجوهر هو من نوع الرخام وله خواص الرخام · فالصورة التي بها هذا الجوهر رخام لا حديد ولا ذهب هي صورته النوعية او الجوهريّة وهذا هو المعنى الحقيقي والاصلي الذي تريده بقولك صورة · ثم ان العلّة الصوريّة او الصورة جوهرية كانت او عرضيّة هي المبدأ التعينيّ اي ما يكون به الشيء ما هو جوهراً او عرضاً · ثم المحلّ الذي يقبل التعين بالصورة يسمى مادّة اوهيولى او العلّة الماديّة · ويكون ذلك المحل بالقياس الى ما ليس فيه هيولى واما بالقياس الى مافيه فهو موضوع ·

وثانياً اما ما العلّة الماديّة او المادة الاولى او الهيولى فاليك بيانه ان هيئة التمثال لا تقوم وحدها بل احتاجت في وجودها الى قطعة الرخام المفترضة الوجود فحلت فيها حلولها في موضوع · فالذي صنع منه التمثال يسمى مادّة بالمقابلة الى الصورة المنحوتة ويسمى علة مادية بالقياس الى العلّة الصوريّة وتسمى العلّة الماديّة محلاً ايضاً لحلول الصورة فيها · او موضوعاً و يطلق عليه العرب لفظة المعروض لعروض الصورة عليه والمادة عَلَى ما قال ارسطو هي ما يصنع منه شيء وتحل فيه الصورة واما كون قطعة الرخام التي هي المادة او المحل هي علة حقيقيّة يتحقق فيها معنى العليّة فلأن هيئة تمثال موسى أُخذت من قطعة الرخام وهي باقية فيها اي في قطعة الرخام ومتعلّقة بها فاذاً بين قطعة الرخام والصورة التمثاليّة العارضة المأخوذة منها نسبة توقف وتعلق بمعنى ان الصورة التمثالية قد توقف

وجودها بوجهٍ ما عَلَى قطعة الرخام · فالمادة الرخامية المحسوسة هي في الحقيقة علة تمثال موسى

المادة الأولى او الهيولى · ان الجواهر الجسمية كالاجسام الكيماوية البسيطة والاجسام المركبة الحاصلة من تأليف البسيطة فانها تستفيد نوعيتها وخواصها الطبيعية المميزة لها من صورتها الجوهرية وذلك بمعزلٍ عن الصور العارضة التي ترد عليها فيما بعد · فالمحل الاول لتلك الصور وهو الذي يبقى ثابتاً ومستمراً عَلَى ما تطرأ عليه الافعال الكيماوية اي التحليلية من توليد صور وإزالة غيرها وتعاقب بعضها لبعض بدون انقطاع فهذا المحل الذي لا يدركه الحس ولا يتوصل الى معرفة وجوده الا بفعل العقل هو العلة المادية الأولى او الهيولى او الموضوع الاول للصور الجوهرية المتعددة في العالم الجسمي وهي اي الهيولى المطلقة ليس لها في ذاتها صورة تخصها الا معنى القوة اي قوة قبول الصورة ·

فقد بيّنا لك الى الآن نوعين من انواع العلل وهما العلة الصورية والعلة المادية ثم الصورة العارضة ومحلها الجسم المحسوس والصورة الجوهرية ومحلها المادة الأولى او الهيولى·

ثم ان الصورة الجوهرية والمادة الاولى او كثيراً ما يهمّ الفيلسوف معرفتهما فبينهما علاقة توقف ذاتي وباطني حتى لا يمكن وجود الواحدة منهما منفردةً عن اختها واجتماعهما يقوّم الجوهر الجسمي · ويجاب بكلتيهما معاً عَلَى سؤال ما هو الشيء الجسمي؟ ما طبيعة هذا الجسم النوعية؟

وهنا مسألة يتطرق اليها العقل وهي أكلُّ جوهر جسم؟ وهو لذلك مركب من هيولى وصورة جوهرية · ثم هل من صورة تقوم بنفسها او يمكنها ان تقوم بنفسها بلا استناد الى مادة · وعَلَى تقدير الايجاب فما هي طبيعة تلك الصور وما هي ماهيتها · ستعلم قريباً ان هذا مطلب من مطالب علم الالهيات

وثالثاً ما العلة الفاعلة · لو قلت مثلاً من اين هذا التمثال الموسوي مَن صنعه فالجواب ميكلنج النحات فميكلنج النحات هو العلة الفاعلة والعلة الفاعلة تقع في جواب مَنْ صنع هذا · ويعرّفونها بقولهم هي ما يجعل بفعله شيئاً ما هو او ما اوجد بفعله شيئاً · ثم يتطرق العقل الى سؤال آخر وهو وموجد التمثال من اعطاه الوجود ومن اوجد الرخام هذا وهلمَّ جرًّا تسلسلاً متصاعداً الى العلة الفاعلة الاخيرة العليا الفاعلة في كل شيء الوجود

ورابعاً ما العلة الغائية ويسأل عنها بلماذا ؟ لاجل اي شيء نحت ميكلنج تمثال موسى ألربح مالٍ او تخليد ذكر فهذا غرض النحات فهذه غايته او العلة الغائية وعرّفوها بقولهم هي ما من اجله يفعل شيء · ثم يتساءل العقل ولم ميكلنج ولِمَ جميع الناس يتهافتون الى طلب المال الى تخليد الذكر والجواب لانهم يخالون ان في القنية والصيت الحسن شيئاً من السعادة ثم ما هذا الميل الفطري في الانسان الدافع له الى السعادة وبمَ تقوم السعادة قياماً نهائياً وما الغاية القصوى للانسان ولكل موجود توصلاً الى اقصى العلل

الى هنا في بيان العلل بوجهٍ موجز وقد رايت من ثم أننا لما شئنا

الانتقال من معلوم الى مجهول جعلنا فاتحة الكلام مثلاً جزئياً فرداً هو تمثال موسى وقلنا ان ميكلنج النحات الشهير (علة فاعلة) طبع بنقاشه (علة آلية) عَلَى شقيف من رخام (علة مادية) هيئة موسى (علة صورية عارضة) انتجاعاً لقطعة من ذهب (علة غائية) ثم فسحنا مجال الكلام حتى تأدينا الى مطالب ادق واعمّ باحثين عن العلتين الصورية والمادية في الجواهر الجسمية و بوجهٍ اعمّ عن طبيعة الموجودات ثم عن العلة الفاعلية الاولى حتى انتهينا الى العلة الغائية العليا التي هي الغاية القصوى لكل ما يفعل ولكل ما يوجد

وانما الفلسفة تتوفر عَلَى البحث عن هذه العلل · ثم اعلم ان لهذه العلل جامعاً شاملاً تشترك فيه وهو ان الموجود الذي هي علته يتوقف عليها حقيقةً بمعنى انه بها يكون ما هو · ولهذا صحّ ان تعرف العلة مطلقاً بانها هي ما يؤثر في شيء فاعلاً في طبيعته او في كونهِ وصيرورته او ما يتوقف عليه شيء وكذلك رجعنا بالكلام عودنا عَلَى بدئنا حيث قلنا ان لفظ لمَ ينطوي تحته معان وان لفظة السبب تدل عَلَى مفاهيم كثيرة

فقد وضح لك الآن ما معنى القضية التي ذكرناها باديء بدء وهي ان الفلسفة علم يتقصى به صاحبه في علل الاشياء واسبابها الاخيرة ·

ولو ان في وسع العقل ان يتتبع جملةموجودات العالم وافرادها منتهياً في التقصي فيها الى الوقوف عَلَى مثل هذه المبادىء منبئاً بها معلولاتها

ونتائجها لصدق عليه لفظ الفيلسوف بمعنى المطابقة الكاملة · ولكن هيهات ان يدرك في احوال الحياة الدنيا هذا الاوج من كمال العلم فانه وان تدنّى اليه ببالغ الجهد فانه يقصر ذرعاً عن منتهاه ابداً دائماً

﴿ الفصل السابع ﴾

في تعريف آخر للفلسفة

(٨) لما كان النظام انما هو مجموع النسب العلّية التي تربط موجودات العالم بعضها ببعض كان ان الفلسفة يصحّ تعريفها ايضاً بأنها عبارة عن العلم بالنظام العامّ مبذولاً فيه جهد التقصي · ولما كان الانسان جزءاً من العالم الذي يجري عليه بحث الفلسفة كان ان العلائق التي بين الانسان والعالم الطبيعي وبين ذاك الذي هو العلّة الاولى العالية والغاية القصوى للعالم الموجود هي ايضاً داخلة في دائرة بحث الفلسفة ومن متعلقاتها · ثم ان الانسان متصف بالحريّة والاختيار وفاعل مسؤول بقدر ما عن تلك النسب والعلائق لانه له الخيار ان يصطفي من الغاي المختلفة الممكنة لحياته ما شاء · بيدَ أنه له غاية يتعين عليه ادراكها وهي غايته الادبيّة فترى من ثم ان معرفة العالم الفلسفية تؤدينا ايضاً الى معرفة الواجبات التي تترتب عَلَى الانسان من قبيل ما بينه وبين الاشياء وعلّتها الاولى وغايتها القصوي من علائق النسب · ثم ان الانسان يمكنه ان يتأمل في العلم الذي اكتسبه فيكون موضوع علمه حينئذٍ هو علمه · ولا خفى ان العلم يمتاز عن علم العلم لان الاول موضوعه الحقيقة وهذا موضوعه العلم · ومن ثم صحّ ان

نعرف الفلسفة تعريفاً مستوفياً تاماً بان تقول : هي التقصي في النظام العام وفي ما يستلزمه هذا من الواجبات عَلَى الانسان وفي العلم الذي يكتسبه الانسان عن حقائق الاشياء

✵ الفصل الثامن ✵

في تقسيم الفلسفة العام الى فلسفة نظرية وعملية

(٩) يختلف علم الفلسفة باختلاف موضوع مباحثها ويقسم بحسبها • وموضوعها عَلَى نوعين وعليه فتكون الفلسفة عَلَى قسمين ودليله ان النظام عَلَى نوعين نظام موجود واقعي في الطبيعة ثم نظام نوجده نحن واعني بهما الاشياء وافعالنا • فالنظام الوجودي الطبيعي لا يتوقف وجوده علينا بل يعنينا دراسته لا ايجاده ثم النظام الصنعي وهو الذي نصنعه بافعال العقل او الارادة • ثم ان هذه افعال العقل والارادة تكون دستوراً يجري بموجبه استعمالنا الاشياء الخارجة كما هي الحال في الصنائع • وعليه كانت الفلسفة فلسفة نظرية وتنحصر في فلسفة الطبيعة وفلسفة عملية وهذه مدارها عَلَى ما فيه صنع وعمل وسوف نورد بيانه • قال القديس توما في شرحه اريسطو : شان الحكيم الترتيب وذلك لان الحكمة انما هي كمال العقل الذي من خصائصه معرفة الترتيب • والحال ان نسبة الترتيب الى العقل عَلَى اربعة وجوه اولها نظام لا يوجده العقل بل يتأمله كما هو نظام الاشياء الطبيعية وثانيها نظام اذا تأمله العقل فيوجده في فعل نفسه كأن يرتب مثلاً تصوراته بعضها مع بعض وحدود تصوراته التي هي الفاظ

دالة • وثالثها النظام الذي اذا تأمله العقل فيجعله في افعال ارادته ورابعها النظام الذي اذا تأمله العقل فيوجده في الاشياء الخارجة التي هو علتها كما هو البناء بالنظر الى البيت • ولمّا كان تأمل العقل يكمل بالملكة كان ان العلم يختلف باختلاف النظام الذي يتحرّى العقل تأمله • اه

✵ الفصل التاسع ✵

في تقسيم الفلسفة العملية

(١٠) ان الفلسفة العملية تشمل ثلاثة فروع : المنطق الذي ينصبُّ بحثه عَلَى افعال العقل والفلسفة الادبية او علم الآداب وتبحث عن افعال الارادة ثم علم المحاسن او علم الصنائع • والفصل الآتي يبين لك هذا •

✵ الفصل العاشر ✵

في تقسيم الفلسفة النظرية عند المدرسيين والمحدثين

(١١) قال لمّا نهض ناهض العلوم الخصوصية ثارت في القرائح الوقّادة نشطة الى استقراء تلك الموجودات ومجموعاتها جملةً وافراداً حتى تأدّت الى استبطان موضوع معقول شامل هو السبب الجامع عَلَى طريق التأليف لتلك النتائج الحاصلة من التحاليل السابق • وكان هذا موضوع الفلسفة وقد مرّ بك ان الموضوع الكلي المشترك بين كل الاشياء هو ثلاثي حركة وكمّ وجوهر • فقسموا الفلسفة بحسبه عَلَى ثلاثة اقسام • فجاء تقسيمهم

مطابقاً لما يفعله العقل من فعل التجريد فان فعل التجريد هنا يتفاوت عَلَى ثلاث مراتب بحسب المراحل الثلاث التي يقطعها العقل جاداً في طلب معرفة النظام العام معرفةً تأليفيةً

كل ما يحدث ويجري في الطبيعة يعبر عنه بلفظ شامل هو لفظ التغيّر والحركة واريد بالطبيعة هنا جمهور الاشياء المتتبّعة اي التي من شأنها ان تستقراء · ثم الاجسام التي تتم فيها الحدوثات تسمّى المتحركات والعلة الفاعلة في الحركة هي المحرّك والتغيّر نفسه هو الحركة

فالبحث عن الحركة بمعناها المتقدّم وشرحها شرحاً مستوفىً هو موضوع القسم الاول من اقسام الفلسفة ويعرف بعلم الطبيعيّات · ثم ان ما هو في شيءٍ مُعتبراً مع قطع النظر عن حركته اعني ما هو مستمرّ وثابت في الطبيعة فذلك انما يبدو للعقل كموضوع معروض للكم اعني موضوعاً ساكناً بلا حركة الا انه غير منفصل عن المادّة · فان العقل اذا جرّد موضوعاً من مواضيع الطبيعة عما له من الخواصّ المحسوسة التي تتوقّف عليها تغيّراته الميكانيكية والطبيعية وتحوّلاته الكيماوية فانما يبقى لديه موضوع مركّب من اجزاء منسبكٍ بعضها مع بعض انسباكاً وانضماماً هو بحسب الابعاد الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق ويعرف الجسم حينئذٍ عند العرب بالجسم التعليمي · فينهض حينئذٍ علم شامل كلّيّ ناشطاً للبحث في هذا الموضوع وهو العلم الرياضي او الرياضيات وهو القسم الثاني من اقسام الفلسفة · ثم لا يمتنع عَلَى العقل تجريد ذلك الموضوع تجريداً آخر اذ يقطع فيهِ نظره عن المقادير المذكورة ويعتبره موجوداً او شيئاً

ما هو محلّ ومبدأ الفعل عارٍ من الكمّ ونعوت الكمّ · وهذا الموجود منظوراً اليه بهذا الاعتبار اي بمعزلٍ عما لهمن الكمّ يكون مورداً لبحث علمٍ هو اعمّ من علم الرياضيات وهو علم الالهيات او الفلسفة الاولى

ولكن لمّا توسّع نطاق العلوم التجريبية وتفسّح لها مجال عظيم قصروا بحث الطبيعيّات على مطالبها التي هي اكثر عموماً حتى كنت ترى اليوم تلك المطالب عَلَى فرعين · فرع في علم الجماد وفرع في علم الحيّ ثم علم اللاهوت الطبيعي الذي كان في التقسيم القديم خاتمة لعلم الطبيعيات عَلَى انه يبحث عن العلة الفاعلة الاولى في الطبيعة وعن غايتها القصوى · فقد جعلوه في التقسيم الحديث فرعاً ثالثاً من فروع الفلسفة · وهو المعروف عند العرب بعلم الكلام · ثم ان المطالب التي تتعلّق بمصدر المعارف العقلية وقوّتها فقد اناطوها بعلم النفس ولكنها قد بلغت بعد كنت حداً من الاهمية عظيماً حتى اضطر الفلاسفة ان يفصلوها عن علم النفس ويربطوا لها باباً عَلَى حِدةٍ سموه العلم التصوّري التصديقي او علم التحقيق · ثم ما كان يعرف عند الاقدمين بعلم ما بعد الطبيعة او بعلم الالهيّات العام هو في تقسيم المحدثين ما يعرف عندهم الآن بعلم الموجود · واعلم ان علم الالهيات العام في اعتبار الاقدمين هو علم يبحث عن الموجود بمعزل عن المادة · والحال ان علم الطبيعيّات يثبت ان في الانسان نفساً صالحة ان تقوم بنفسها مفصولةً عن البدن وايضاً يثبت وجوب التسليم بوجود علة عليا منزّهة عن المادّة ليتهيأ له شرح عالم مادّيّ · فكان من ثمّ علم الالهيّات عَلَى قسمين قسم هو علم الالهيّات الخاص ويبحث عن الموجود

الحرية او قبحه . وعليه فتكون المبادئ النظرية للآداب مقرّها في علم الحياة . وما نذكره عقيب المنطق ممـا يتعلق بالاخلاق فهو يقوم مقام نتيجة للفلسفة لا مقام جزء منها .

ثم ان الصنائع التي هي نفس علم المحاسن في العمل فقسم منها مبحوث عنه في علم الموجود وقسم في علم الحياة . واريد بعلم المحاسن (وهو عندهم الاستاتيك) علماً يبحث عن الجمال والحسن وشعائره . واما علم تاريخ الفلسفة فيجب ان تكون مرتبته محاذيةً لعلم الفلسفة .

﴿ الفصل الثاني عشر ﴾

في فضل الفلسفة عَلَى العلوم الخاصة

(١٣) ان قوّة التجريد تولي الانسان كماله النوعي فيفضل بها البهيمة والعلوم الفلسفية تجرُّ التجريد الى اقصى ما يمكن من غاياته فيكون كمالها افضل من كمال باقي المعارف الخاصة . ثم ان علم الرياضيات افضل من علم الطبيعة وان علم الالهيات افضل من كليهما . وان اريسطو قد سرد ادلة عَلَى افضلية علم الالهيات نوردها ملخصاً تربيةً لفائدة اولئك الذين لا يعيرون الفلسفة إلاَّ جانب النفور بدلاً من ان يحلوها محلها من الاعتبار قال ان العلم الكلي يتحقق فيه وصف العلم اكثر من تحققه في العلم الخاصّ وبرهانه ان الذي يعرف الكلي يعرف بقدرما كل الجزئيات التي يتناولها ثم لأن العلم الكلي هو أحقُّ ان يوصف بالعقلي فانمـا العقل هو منشئ العلم . ثم لأنه اي العلم الكلي لاعتماده قصداً عَلَى المبادئ الأولى له من

السداد والتدقيق العلمي نصيب لم يكن لغيره فانـه يتحرّى معرفة العلل فيتثبت بما تكون معرفته آكد وأوثق والإنسان لا يثق بنفسه انه يعرف شيئاً ما لم يعرفه بعلّته . واخيراً لان العلم الذي يتخير المبادئ ويضمن لنا شرحها وتفهيمها عَلَى وجهٍ اكمل مما يفعل ما تحته من العلوم فانما هو العلم الذي ندرك به ما من اجله يفعل شيءٌ وما من اجله يفعل شيءٌ او غاية الشيء المقصود انما هو خير ذلك الشيء بل انما هو بوجه الاطلاق اعظم ما يمكن وجوده من الخير في الطبيعة برمتها . اه .

﴿ الفصل الثالث عشر ﴾

في نسبة الفلسفة الى التعليم المنزل

(١٤) ان علماء اللاهوت يقيدون علم الفلسفة بوصف الطبيعي ويريدون بهذا القيد ان الفلسفة تنخرط في سلك المعارف التي يضطلع العقل لاكتسابها بقواه الطبيعية ويجعلونها كذلك في مقابلة المعارف التي تفوق قوى العقل ومقتضيات الطبيعة المخلوقة وحاجياتها والموصوفة بانها فائقة للعقل وهي التي تتعلق بالحقائق المنزلة بوحيٍ عَلَى العقل ليعتقدها . وعليها مدار كلام علم اللاهوت المسيحي . ولكن بين العلوم البشرية والتعاليم الموحاة نسب تعلّق لان محلها واحد وهو عقل العالم اي عقل الفيلسوف المسيحي ولسائل ما هي هـذه النسب نجيب بينهما خصوص وعموم للفلسفة كيان خاصٌّ بها مستقلٌّ عن سلطة الاسناد والرواية استقلالاً صورياً . فان العلم يتقوّم بأمرين جوهريين هما المبادئ ثم

المعرّى عن المادّة او الهيولى تقرباً حقيقياً وقسم هو علم الالهيات العام ومدار بحثه عَلَى الموجود معتبراً بمعزل عن المادّة اي معرّى عنها باعتبار الذهن · الاّ ان كلا العلمين واحد لوحدة موضوعه الصوري كما سوف يتضح لك ذلك في علم الموجود

ثم ان علم الرياضيات لم يعد له اليوم مدخل في العلوم الفلسفية غير ان معلومات الواحد والعدد لا تفتاء داخلة في علم الموجود ومعلومات الكمّ والمقدار والخلاء لها باب في علم الجماد

فقد فهمت اذاً ان التقسيم القديم يجعل الفلسفة النظرية كلاً شاملاً ينطوي تحته علم الطبيعة وعلم الرياضيات ثم علم الالهيات · واما بحسب التقسيم الحديث فالفلسفة النظرية ينطوي تحتها علم الموجود وعلم العالم النظريّ بالمقابلة لعلم الطبيعة الاختياري ثم علم الانسان النفسي بالمقابلة لعلم التشريح وعلم تركيب الاعضاء ووظائفها في البدن ثم علم الله ·

ثم جعلوا اخيراً علم الانتقاد والتحقيق باباً منفرداً وكذا يفعل المتشبثون بالتقسيم القديم · واما كيف يجب ان نصف اقسام الفلسفة هذه وعَلَى اي ترتيب نوردها فاليك الجواب مفصلاً

الفصل الحادي عشر

في تنسيق العلوم الفلسفية

(١٢) قد علمت ان العقل انما يبدأ بملاحظة الوقائع الوجوديّة وتتبعها

ولذلك كان للعلوم الاختبارية الرتبة الأُولى وعلم الطبيعة العام يجيء تتمة لها وكأنه فقه تلك العلوم · وعلم الطبيعة هذا يتناول في ايامنا هذه علم الجماد وعلم الحياة بانواعها ثم علم الله · ويرتبط بعلم الحياة علم التحقيق وبعض قضايا اساسية لعلم الأخلاق ثم ان علم الرياضيات يأتي عقيب علم الطبيعة

ثم ان علم الالهيّات العام او علم الموجود يبين لنا بطريق التأليف نتائج الدروس الطبيعية والرياضية · فان العلم طبيعياً كان او رياضياً او الهياً انما يتألف من مجموع علائق نسبية فينسقها على ترتيب ونظام ذهني · وان معرفة هذا النظام الذهني يسمى العلم الذهني او المنطق · فالمنطق اذاً يجيء متمماً للفلسفة النظرية التي تشمل كل ماهية الفلسفة · فاما ما تراه في فاتحة كتابنا هذا تحت عنوان تمهيدات شاملة من المعلومات المنطقية فليس هو في الحقيقة ما يعرف بعلم المنطق او بالأولى هو المنطق من حيث هو صناعة وانما جئنا بها ابتداء وجعلناها بمثابة قواعد يتسهل بها للقارئ فهم الفلسفة · وكذا ما تراه عقيب الباب في المنطق من القضايا المتعلقة بالاخلاق وبالناموس العامّ فان هو الاّ من قبيل تطبيق مبادئ علم الآداب عَلَى افعال السيرة الفرديّة والسيرة الاجتماعية ليس غير · عَلَى ان علم الآداب نفسه في القسم العام منه يستمد مبادئه من علم الحياة · ألا ترى ان الفعل الأدبي الذي هو موضوع علم الآداب انما هو فعل يفعله الانسان باختياره ناوياً به غاية هي غايته والحال انه من متعلقات علم النفس ان يبين ما هي غاية الطبيعة الناطقة وان يبحث عن الفعل الاختياري وعن الملكات اي الفضيلة والرذيلة الحاصلة عن حسن استعمال

عز وجل · وعليه فليس التعليم الموحى هو عند العالم والفيلسوف السبب الموجب للإذعان ولا المصدر القريب للمعارف وانما هو له بمثابة دستور سلبي صائن له وواقٍ اياه · فاذا نشط الفيلسوف المسيحي الى البحث في مطالبه الفلسفية فهو حريّ ان يستقسر الطبيعة وضميره وينقاد لما يرشده اليه عقله ولا حرج عليه واما اذا اتفق له ان كانت نتائجه مخالفة للوحي بحسبما يكلّفه السلطان الشرعي الاعتقاد به[1] فاذا هو يتعين عليه حينئذٍ

(١) ان السلطة المقلدة وديعة الوحي المقدسة هي في البابة الأولى الكنيسة المعلمة اعني بها الاساقفة بالاتفاق مع الحبر الاعظم او الحبر الاعظم لوحده عند ممارسته سلطان الرئاسة بوجهها المعصوم عن الخطأ وتعليم الكنيسة المعلمة عَلَى نوعين تعليم عاديّ ومستمرّ وتعليم غير عاديّ ومنقطع الحدوث وهذا متضمن في تحديدات المجامع العامة وتقريرات الحبر الاعظم التي يقررها من عَلَى الكاتدراء ·

ثم ان معتقدات الكنيسة المتعلمة وهي بحياطة الكنيسة المعلّمة وكفالتها فهي اي تلك المعتقدات تكون ايضا قاعدة للعقيدة المسيحية وذلك لان المعتقدات المجمع عليها بين المؤمنين اذا وردت عَلَى المواد التي هي ضمن دائرة صلاحيتهم فلا يمكن ان تكون غير صدى تعليم الكنيسة الصحيح واما اذا دارت عَلَى مواد شاردة عن صلاحية الأغلبية فالحكم الشرعي الفاصل فيها انما هو شأن الآباء والملافنة وائمة اللاهوت وهم احق بان يشاوروا في كل ما يتعلق بالايمان وفي الحقائق التي ترتبط به ارتباطاً شديداً ما خلا التقريرات الصادرة عن سلطة الكنيسة العليا · فان اجماع رأي الآباء واللاهوتيين بلا استثناء عَلَى مثل تلك المواد هو بمثابة قاعدة سلبية يترتب عليها اذعان العالم والفيلسوف ولو عَلَى وجه التوقيت وذلك لان مثل هذا الاجماع هو عبارة عن قول وسط بين قول العالم أو الفيلسوف وتعليم الكنيسة السامي وهو بمثابة حجة ·

واما في المواد الدنيوية التي لا تتعلق بالوحي الا تعلقاً بعيداً فيجدر بنا ان نذكر بخصوصها ما قاله القديس توما وهو تصريح جليل قال: ان برهان النقل المسنود

صيانةً لحرمة ايمانه وحمايةً لثمار العلم ان يعاود النظر في مطالبه ويستكد الفكرة في مباحثه ريثما تنحل له المشاكل عَلَى وجهٍ تكون هي فيه مطابقة للتعاليم التي بدت له لأول وهلة في حال تصادم وتنافٍ · فان كلمة الله صادقة يمتنع احتمالها الكذب وكل قضية جاءت مناقضة لتعليم محققٍ وجيه فيستحيل ان لا تكون خطأً وضلالاً ونبذ الضلال من شأن العقل وشيمه

ولقائل اذا وجد بين تعليم العقل وتعليم الايمان تناقض بيّن فهل يتعين عَلَى العقل أن يستمحق ويلغو نجيب اننا نحن معشر المؤمنين لا نسلّم بان مثل هذا التناقض من الممكنات وإن ادّعى ذلك غير المؤمنين فنحاجهم بواقع الامتحان والاختبار ونقول لهم هاتوا لنا بيّنة واحدة فردة واذكروا لنا تناقضاً واحداً بيناً بين قضية جليّة من قضايا العقل وقضية من قضايا الاعتقاد · فهيهات مثله تناقضاً بيناً فان مثل هذا التنافي الواضح في زعمهم بين عقيدة ونتيجة جليّة من نتائج العلم لم يقع قط الدهر ولن يقع ابد الآباد · نعم قد يعرض بعض التصادم في ظاهر الأمر وتثور في النفوس بعض الحير والارتيابات ولكن ذلك انما يكون عقيب التعجُّل في الملاحظات وتبسُّر براهين الاستقراء والتقحم في الدلائل الحدسية الفرضية او يكون محله فيما اذا كانت العقائد مخلاً في تعريفها او في بعض آراء اللاهوتيين الفردة المنقطعة عن رأي غيرهم من الايمة ·

وعليه فاذا لم يتضح لأول وهلة وجه توفيق التنافي الظاهر بين ما يقال انه من قبيل عقائد الايمان وبين ما يقال انه من قبيل حقائق

الى العقل الانساني هو في غاية الضعف والوهن اه · فتأمل ·

واسطة استحصال النتائج المتضمنة اصلاً في تلك المبادئ · ولكل علم مبادئه وانحاؤه الخاصة فكذلك الفلسفة

والعلم والفلسفة يستمدان مبادئهما من تحليل ماهية موضوع ما · فان بين مركبات الموضوع الذي وقع عليه التحليل نسب ارتباط يتحصل من أبسطها واعمها المبادئ العامة المولدة لذلك العلم برمته · والعقل يتشبث بها أي بالمبادئ موثقاً أي مذعناً لها إذعاناً جازماً على ان صدقها ينجلي له بنور الوضوح ·

ثم ان تأليف تلك النسب البسيطة العامة يوءدي بـه الى نتائج هي أشد اشكالاً وارتباكاً ولكنه ان ظهرت له علاقة النسبة بين تلك النتائج والمبادي ظهوراً بيناً جلياً فيغير نتائج البرهان اذعانه الجازم ولا يعتقدها اعتقاداً جازماً ما لم تتضح له تلك العلاقة وعليه فان اركان العلم اي المبادئ والنتائج والاعتقاد الجازم بوضوح هذه وتلك فكل ذلك لا يتعلق بسلطة الدين وانما هو مستقل عنها · وايضاً فان العلم والفلسفة كانا من قبل تأسيس الكنيسة ولم يأتِ المسيح لنقض الطبيعة بل انما اتى ليغنيها بمواهب أجل وأشرف ·

وايضاً لما قام دي بونلد ولامني في اوائل الجيل المنصرم وحاولا ان يوجبا ان عقل الانسان انما هو في اضطرار ان يستمد مبادئه الاولى واسباب يقينه الاصلية من التعاليم الموحاة على انها مصدر كل حقيقة ومنشأ كل يقين فنهض غريغوريوس ١٦ وانكر عليهما هذا الزعم ونوه برذله علناً على ان الكنيسة لا ترضى بواجب خضوع يكلفه العقل عن حفاوة وكرامة

نفس لا عن حكمة وحق ·

فلا ينتج من ثم ان العلم والفيلسوف المسيحي لا يتعين عليهما ان يعيرا التعاليم الموحاة جانباً عظيماً من الاعتبار والحفاوة فان الله استودع كنيسته الوحي وهي القائمة عليه الحارسة له والموكول اليهـا الدفاع عن حماه · فاذا استفزت الغفلة قوماً من المتفلسفين فتذرعوا بمبادي العلم والفلسفة متجرئين الى ايجاب تصديقات مخالفة للتعاليم الموحى فان الكنيسة تنهض وتوجه الى الواثقين بها منهم نذائر التحذير والاحتراز منوهة بالخطأ الذي يكون التسليم به منافياً للحقيقة الموحاة من لدن الله · وهي لا تتوخى بالوضع وقصداً تعليم علم او فلسفة وانمـا تترك المجتهدين المزاولين لتلك العلوم وشأنهم غير منفكة عن تنشيطهم الى العمل واثارة هممهم الى الاستزادة كما يشهد بذلك التاريخ واستمرار التجربة فانما شأنها ان تبشر العالم بالتعليم الموحى وعليه فلا تطيق التحامل على التعليم الالهي ولا تصبر على الاذى به على انها ترعى حرمة حرية العلم والفلسفة ما داما لا ينافيان التعاليم الذي نعلم انه موحى من لدن الله ومن ثم هو حق لا شك فيه واذا هي منعت من ان ينزل منزلة العلم ما ليس الا من قبيل الاوهام الخداعة فانما هي تنبه حينئذ الى معاودة التروي والتدقيق في النتائج المبتسرة وكذلك تأخذ بناصر العقل وتعاونه على استعراف خطائه — وخلاصة القول ان كلاً من العلم والفلسفة وليُّ امره يتصرف فيه بالاستقلال بمعنى ان السبب الأعلى والموجب الاخير فيهما انما هو وضوح الموضوع في ذاته اعني به وضوحاً باطناً واما الوحي فالسبب الاسمى والاخير فيه سلطة الله الموحي وصدقه

فقام سقراط وعارضهم وحاجهم بحجج ذكائه الوقاد وذلك بين سنة ٤٧٠ و٤٠٠ قبل المسيح · ثم دلته قريحته الى ايجاد الفلسفة الادبية وعلم الاخلاق وعلم النفس وهو اول من انتهج طريقة التعليم المشهورة عنه والمنسوبه اليه اعني بها الطريقة السقراطية وهي ان يدرج السامع بأسئلة حسنة السبك محكمة النسق من وجه الى آخر في كل وجوه المطالب العلية تخريجاً له وافضاء به الى اكتشاف الحق من نفسه ·

وكفى بذكر افلطون واريسطو اطراء بما بلغا اليه في فلسفة الاقدمين من علوّ المنزلة وسمو الشان · اما افلطون فانهُ وضع (بين سنة ٤٣٠ و٣٤٧) نسقاً مطرداً لتعليم الفلسفة سميّ بالأكادمية اي مجلس العلماء ثم جاء فيما بعد أركسيلا الذي وُلد في سنة ٣١٦ وكَرنَياد المولود في سنة ٢١٥ ق م وخالفا مبداء افلطون مخالفة بعيدة وأخذت من ثم المدرسة الافلطونية تُلقَّب باسم جديد وهو الأكادمية الجديدة اي العلم الجديد ·

واما اريسطو الذي تلمذ لأفلطون فانهُ اقام بين سنة ٣٨٤ و ٣٢٢ المدرسة المعروفة بمدرسة المشائين (لانهم كانوا يطالعون وهم يتمشّون) · ثم ظهر مذهب اللاأدرّية يرأسه برون ثم مدرسة أبيكور ثم قامت لمباراتها مدرسة الزينونيين المعروفين بالرواقيين واشغلت هذه المذاهب دوحة القرنين الرابع والثالث ولمّا خرج الاسكندر ذو القرنين علَى المشرق وفتحه كان أن تدويخه لها أزاح رحى المطالب الفلسفية عن قطبها ومركزها فاننا نرى في القرون الأولى من التاريخ المسيحي ان الدرس الفلسفي كان يتمّ في الاسكندرية حيث كثرت المدارس واخذت نصيباً جليلاً من

النهضة والتقدّم منها مدرسة فيلون اليهودية ثم مدرسة الاحاطيّة[1] ثم المدرسة المسيحية التي انشأها اقليس الاسكندري واوريجين · ثم المدرسة الافلطونية المُحدثة اسسها عمّون وقام بتنظيمها بأرتين بين سنة ٢٠٥ و٢٧٠ واخذ عنه تلميذه بُرفير بين سنة ٢٣٣ و٣٠٤ وهو الذي وضع التصنيف المشهور المعروف بالإيساغوجي ثم ان آباء الكنيسة كانوا في اغلب الاحيان يقصرون جل اجتهادهم علَى شرح التعاليم الموحاة والدفاع عنها علَى سبيل الجدل والعلم ولكنهم لم يتهيأ لهم القيام بهذه المهمّة وخصوصاً في جنب الجاهلية وعبادة الاوثان التي كانت تعترض مباحثهم في كل خطوة من دون ان يتطرّقوا بالكلام الى كثير من المسائل الفلسفية ولهذا حق لفلسفة الاباء والكتاب الكنسيّين ان تحل محلاً جليلاً في تاريخ الفلسفة ·

وها نحن ذا نُنوّه هنا بذكر القديس يوستينوس واثاناغوارس والقديس ايريني وترتوليان والقديس متُود واقليمس الاسكندري واوريجين والقديس كيريل الاورشليمي والقديس باسيل والقديس أيفان وغريغور النزينزي والقديس غريغور النيسّي والقديس يوحنا الذهبي الفم والقديس اغوسطين وغيرهم كثيرين كانوا فخراً وغرّة في جبين القرون الأولى وخصوصاً القرن الرابع من قرون الكنيسة · بيد انّ الفلسفة اليونانية لم تترك هملاً تماماً وانما لما نقص شأنها في آثينة والاسكندرية ولم تعد فيهما علَى رحب

(١) م الاحاطيّة نسبة الى احاطة من احاط علمه بالشيء اذا بلغ اقصاه وادركه بكماله واصحاب هذا المذهب يزعمون انهم يحيط علمهم بالطبيعة برمتها وبكل صفات الله و يدركونها بكمالها ادراكاً ليس فوقه ادراك ولهذا كانت التسمية في غاية المطابقة ويسميه الفرنجة (Gnostiques)

العلم فالحكمة حينئذٍ هي التربُّص بطمأنينة قلبٍ والانتظار بثابت الصبر الى ان يحصحص الحق · وان الفيلسوف المسيحي يجيب عَلَى كل ذلك بكلمة الإمهال : رويدكم ياقوم توقعوا ظهور الحقيقة عَلَى رسلٍ ومهلٍ

وان المجمع الفاتيكاني قد لخَّص التعليم الكاثوليكي بخصوص ما يزعم من التنافي بين قضايا العقل وتعليم الوحي قال · ولئن كان الايمان يفوق العقل فيستحيل ان يكون بينهما تنافٍ حقيقي لان الذي لوحى الاسرار ومنح نعمة الايمان هو هو نفسه الذي جعل في الانسان نور العقل والله لا يمكنه ان يكفر بنفسه وما هو حق يستحيل ان يقع مناقضاً لما هو حق ولو اتفق ان وقع مثل هذا التناقض الظاهري الموهوم فذلك إما لأن عقائد الايمان لم يحكم فهمها وشرحها على وفق نية الكنيسة واما لأن بعض آراء تشبث بها اعتباطاً قد نزلت منزلة تصديقات حقة مبنية عَلَى قواعد الصواب وهي ليست عَلَى شيء من ذلك وعليه فانا ننوّه ببطلان كل قضية هي مناقضة لحقيقة يشهد لها الايمان · هذا فضلاً عن ان الكنيسة التي وكَل الله اليها رسالة التعليم قد فوض اليها حفظ وديعة الايمان وخوَّلها حق رذل العلم الكاذب حذرَ ان يغترَّ امرؤٌ بتبهرج الفلسفة فتزل قدمه في مزالق السفسطات ولذلك يحظر عَلَى المسيحيين المؤمنين ليس فقط الدفاع عن آراء عرفوا انها مخالفة لتعليم الايمان والتمسك بها عَلَى انها نتائج صادقة يقينية واخصها تلك الآراء التي حكمت الكنيسة برذلها بل يلزمهم مطلقاً ان يعتبروها اي تلك الآراء كأضاليل مستترة خداعاً تحت لباس الحقيقة ·

وايضاً وان العقل والايمان ليس فقط يستحيل تصادمهما فانهما بالاحرى يتضافران ويتبادلان المدد فالعقل السليم يثبت أُسس الايمان ويستنير بنوره فيشرح علم الاشياء الالهية والايمان ينقذ العقل من ربقة الاضاليل ويجعله في حذرٍ من شرّها · اه · (في المرسوم المبدو Dei Filius ف ٤ في الايمان والعقل ·)

الفصل الرابع عشر

لمعة في تاريخ الفلسفة

(١٥) انا نرى ان مدارس كثيرة فلسفية اغريقيّة قد نشأت منذ القرن السابع قبل التاريخ المسيحي وانتشرت انتشاراً رويداً ومنها مدرسة يونيا ومشاهيرها هم تاليس وانكسيمندر وهرقليط وانكسغور · ثم مدرسة الهبائيين [1] وقد رأسها لوقيب وذيموقريط · وقد اقيمت في اسيا الصغرى وهي الجزء الاكبر من تركيا اسيا في يومنا هذا · ثم المدرسة الايطالية وقد اسّسها فيثاغور في صقلية · ثم مدرسة الرواقيين ورؤساؤها اكسينوفن وبرمنيدوز وزينون ثم مدرسة أمبيذوكل في جزائر بحر الاركيل (اي الجزر) في صقلية واغريقيا الكبرى اعني بها ايطاليا الجنوبية · ولما كان نحو منتصف القرن الخامس اجتمع عدد كثير من كبار الخطباء واشهرهم غرجيس وبروتاغورس وتألبوا في آتينه واقاموا فيها مدرسة تعرف بمدرسة السفاسطة

(١) مذهب الهبائيين مذهب يُعالج به تفسير تكوين العالم بانضمام ذرّاته بعضها الى بعض عَلَى سبيل الصدفة والاتفاق والهباء بمعنى الهيولى ·

(من سنة ١٥٤١ الى سنة ١٦٠٢) وكمبنلا (١٥٦٨ – ١٦٣٩) وفي انكلترا فرنسيس باكون (١٥٦١ – ١٦٢٦) وفي فرنسا دي كرت وتباعه الكثيرون المجبون به وإن ريني دي كرت (١٥٦٩ – ١٦٥٠) هو المثير الاول لهذه الحركة وذهب فعله نافذاً في بسكال وبسويت وفنلون وملبرنش من الافرنسيس بل سرى سريانه الى هولندا حيث قام سبينوزا واضاف الى أفكار دي كرت شيئاً من مذهب الحلوليين [1] الشرقي بل امتد اي المذهب الديكرتي منتشراً الى المانيا فأخذ من عقل لبنتس (١٦٤٦ – ١٧١٦) مأخذاً فاستفاد هذا له في ما عاناه من مشاق الاجتهاد صيانةً لمذهبه الذي هو مذهب المتحريين [2] ثم الذين طارت شهرتهم في الجيل الثامن عشر هم لك ونيوتن وبركلي وهوم وآدم ثميت وبنتم في انكلترا وكندلاك وهابك وهلفس ومنتسكيو وفلتير وروسو وترغو وكوندورست في فرنسا وكريستين ولف وكنت في المانيا .

وفي غرة الجيل التاسع عشر انتقل مركز نفوذ الفلسفة الى الإيكوس مع ريد والى المانيا مع كنت (١٧٢٤ الى ١٨٠٤) وانقاد لتياره في فرنسا رويه كولود وجوفروا وفكتور كوزين وهذا انشأ مذهب الروحانية المتحرية Spiritualisme électique وعميداه الاخيران هما كارو و بولس

(١) مم اردنا بالحلوليين او الحلولية ما يسمونه عندهم Pantheisme

(٢) اردنا بلفظ المتحريين ما يقال له عندهم Electisisme وهو مذهب من مذاهب الفلسفة او الطب او السياسة يحاول صاحبه به سبك اراء المتقدمين او المعاصرين متحرياً ما يراه منها اقرب الى الصواب ليقيم من كل ذلك مجموعاً علمياً .

جانيت

وفي منتصف الجيل التاسع عشر قام في فرنسا ما خلا المدارس المسيحية مدرسة رأسها دي كت وليترهوتين تعرف بمدرسة Positivisme . واخرى في المانيا تعرف Pantheisme الالماني انشأها خلفاء كنت واشهرهم فخت وشلنغ وهيجل وهرتمن واخيراً المدرسة المعروفة Positiviste evolutioniste وهذه كان منشاؤها في انكلترا بحياطة ستوارمل وهربرسبنسر

ثم ثارت في المانيا وفرنسا وايطاليا حملة كنتية جديدة وان دعاتها في المانيا هم لمبان وكهن وناترب ثم وندت وهو أول من وضع البسيكو فيزيولوجيا Psy-ho-physiologie وهو على ما يظهر شديد الميل الى المذهب الكنتي وكذلك المتخرجون في علم النفس من الألمان والاميركان الذين أخذوا عنه واستأموه فانهم قد نحوا نحوه .

واما في فرنسا فدعاة المذهب الكنتي وحملته هما كرل دينوفر ولاشلير وقد دبت الى الدارسين المسيحيين رغائب التجديد واستفزتهم الى حد ان بذلوا في جنبه قصارى الجهد ولكن همتهم قد جاوزت حد الروية ومنهم دى بونلد (١٧٨٤ – ١٨٤٠) ودي لامني (١٧٨٠ – ١٨٥٤) ودسميني (١٧٩٥) وغيرهم فان هؤلاء قد انشأوا المدارس المعروفة بالترديسيو نالسم والانتولجيسم والرسمينيالسم Traditionalisme Antologisme Rosminianisme ولكن هذه المدارس ما ظهرت أعلامها حتى طمست في مدى قليل كأضغاث احلام .

رحلت في القرن السادس الى بيزنطه واستتبّ فيها امرها واستوت فيها راسخة القدم في مدة كل القرون المتوسطة حتى القرن الثالث عشر وبقيت منفردة مستقلّة لا تخالط حركة الأفكار التي كان يسري انتشارها في سائر اوربا المتمدنة ثم ان جماعة من العلماء كالقديس يوحنا الدمشقي (في الجيل الثامن)وفوتيوس(في الجيل التاسع) وجمهوراً من الفلاسفة الذين كان ينشطهم قسطنطين البرفيري في الجيل العاشر ثم غيرهم كثيرين في الجيلين الحادي عشر والثاني عشر قد بقُوا متشبثين بتقاليد افلطون متمسكين وار يسطو بعرى مذاهبهما·

ولما انصرم القرن الثالث عشر صارت المباحث العلمية متبادلة التداوُل بين المغرب و بيزنطة وان البزنطيين استخرجوا للمدرسيين تصانيف عديدة جليلة من زوايا خبائها وان كان المدرسيين قد وقفوا على ما اشتهرت به اغريقية القديمة من التآليف الفلسفية والعلمية فإنما أكبر الفضل في ذلك لإجتهاد العرب · فان العمران عندهم كان زاهراً ناضراً منذ القرن التاسع وكانت عندهم دمشق ثم بغداد مجتمعاً للعلماء ومُنتدى لاهل التحصيل ولمّا غزا العرب سوريّا و بلاد فارس عثروا فيها على آثار كثيرة من آثار الحضارة اليونانية وان السوريين خرّجوهم في ابواب الفلسفة اليونانية ناقلين تصانيفها عن اليونانية وخصوصاً عن السريانية الى اللغة العربية فصارت بغداد في عهد العباسيين في القرن الثامن محطاً لرحال العلم ورجالهِ ومركزاً خصباً تنتعش وتنمو فيهِ حياة المعارف وكان فيها مدرسة لفلاسفة العرب وعينُ أعيان مشاهيرها ابن سينا من سنة

(٩٨٠ الى ١٠٣٧) ثم انها تقهقرت من بعده في المشرق ولكنها بقيت ناضرة يانعة في اسبانيا ولم تزل كذلك من الجيل العاشر الى الثالث عشر · فقام ابن رشد الشهير ونقل كل مصنفات اريسطو الاّ النزر القليل منها · ثم ان فلسفة المغرب التي حذت حذو فلسفة بيزنطة وفلسفة العرب واتحدت بهما قد حلّت في الاعصر المتوسّطة محلاً جليلاً من الاعتبار واشهر مدارسها هي مدرسة السكولستيك وكان لهذه المزية على غيرها لامن حيث زمن ظهورها والمحيط الذي جرى فيهِ انتشارها او ترتيب سياقها الخارجي وانما مزيتها التي تختصّ بها هي وحدة مجموع تعاليم اساسيّة ولهذا صحّ ان يلقب بأنتيسكولستيك (اي مضادّ لمذهب المدرسيين) كل ما جاء مخالفاً لها في الاعصر المتوسطة من علوم الأصول والآراء من هذه مذهب الحلوليّين الذي قال به سكوت أريوجين في الجيل التاسع وأموري دي بنّس وداود ديتان في الجيل الثاني عشر ثم مذهب الرشديّين (تبعة ابن الرشد) وهما سيجر بربان و بونّس دس في الجيل السادس عشر · وان السكولستيك في اول طور انتشارها (اي من القرن التاسع الى الثالث عشر) كانت تستمدّ من مصادر مختلفة ومضادّة فأفضى بها الأمر الى نتائج شتى متقطعة · وأخص ما تمادى اليهِ البحث حينئذٍ هو التوصّل الى فهم معنى التصوّرات الكليّة وقوّتها بالقياس الى الحقائق الفرديّة المدركة بالحس فطاش البعض الى المغالاة في المذهب المعروف بالرِّ أليسم (اي القائل بان المجرّدات قائمة بذاتها) وفي الجيل العاشر اشتهر البابا سيلفستر الثاني ثم لما كان الجيل الحادي عشر قد
٧ حاول تأليف تلك النتائج المتفرّقة التي تأدّى اليها اصحاب السكولستيك

الاوّلون وضمّ شتاتها القديس أنسلم دي كنتُربري وكان ظهوره من سنة (١٠٣٣ الى ١١٠٩) لكن الفوز كان مقدّراً لغيره . ثم نهض في الجيل الثاني عشر اي في نحو سنة ١١٦٠ بطرس لومبرد ووضع تصنيفهُ المشهور الموسوم بخلاصة الحِكَم وهواحق ان يُوسم بالجامعة اللاهوتية الفلسفية وقد اقدم فيما بعد عَلَى تفسير هذا المؤلف الجليل وتعليق شروحهِ مشاهير فلاسفة الاعصر المتوسطة الا ان السكولستيك قد بلغ ذرى مجده في الجيل الثالث عشر وانما رقّاه الى قمة هذا الكمال أمور ثلاثة اوّلها إقدام المدرسيّين عَلَى مزاولة علم الطبيعيات وعلم الالهيّات وعلم النفس لارسطو وذلك اخذاً عن الترجمات اللاتينية اليونانيّة والترجمات العربية اللاتينيّة (في نحو سنة ١٢٠٠) ثم الأمر الثاني فهو تشييد المعالم الكلية وخصوصاً كلية باريس واما الامر الثالث فهو انشاء رهبانيتيّ مار عبد الاحد ومار افرنسيس .

ثم ظهر في القرن الثالث عشر اسكندر دي هاليس (١٢٤٥) والبرت الكبير (من سنة ١١٩٣ — ١٢٨٠) ثم القديس توما الأكويني (من سنة ١٢٢٧ — ١٢٧٤) ويُلقَّب بالملفان الملائكي وملك المدارس والقديس بونونتورا (من سنة ١٢٢١ — ١٢٧٤) ويلقب بالملفان السيرافيمي ثم هنري دي غند (سنة ١٢٩٣) ويوحنا دنس سكوت (١٢٦٦—١٣٠٨) وكل هؤلاء جعلوا جيلهم الثالث عشر كغرّة في جبين تاريخ الفلسفة المسيحية ومن اشرف اجيالهِ وما زالت السكولستيك في مكانتها من المجد الى الجيل السادس عشر فتداعت فيهِ ورجعت القهقرى لكن تقهقرها لم يكن شاملاً

فان اوحدين في عصرهما وهما سلفستر دي فرّار (١٤٧٤ — ١٥٢٨) والكردينال غايتان (١٤٦٩ — ١٥٣٤) قد هبّا لصيانة ذمارها واحياء دارسها وابقيا لنا من تعاليق الشروح عَلَى خلاصة القديس توما ما هو نخبة من الملح ولمّا كانت السنة ١٥٦٣ عقيب المجمع التريدنتيني نهض ناهض الفلسفة واللاهوت واستصلح شأنهما وانتشر مذهب توماوي جديد في مقدّمته كلية سلمنك ثم كليات إشبيلية وَولدوليد واخذت اخذهما كليتا كومير وأفورا في البرتوغال واشتهر بين اصحاب هذا المذهب في الدومينكان سوتو دومنيك (في سنة ١٥٦٠) وبنّس (في سنة ١٦٠٤) ثم ان يوحنا دي سنتوما (من سنة ١٥٨٩ — ١٦٤٤) ترك تصانيف جليلة لم تزل الى يومنا في مكانة رفيعة من الاعتبار . واشهر من ظهر في هذه المصاف من رهبانية يسوع هو سوارس الملقّب بالعلاّمة النابغة (من سنة ١٥٤٨ — ١٦١٧) . ثم في جانب عصر انحطاط السكولستيك نرى ان افكار التجريد المعروف عندهم بالرَّنسَنْس فيما يتعلق بعلمي البيان والفلسفة اخذت تدس بين الاقوام شيئاً فشيئاً ولما شخص العلماء اليونان الى ايطاليا نقلوا معهم منتخبات الفلسفة القديمة بنصوصها الأصلية فانتعشت مذاهب الاقدمين من عثرتها واستعادت دائر مجدها واستتب مذهب افلطون خصوصاً في ايطاليا (سنة ١٤٣٣) فكان ان انبعث عن ترميم طلول البيان والفلسفة القديمة وعن الاصلاح الابروستاني وعن الانكباب الحثيث عَلَى معاناة العلوم الامتحانية نهضة فلسفية ناهضة سموها بالفلسفة المستحدثة وكان المحرّكون لها في ايطاليا المسمى جردانو برونو

ثم قام في اثناء ذلك في نابولي ورومة واسبانيا قوم اصحاب جدّ وهمة واخذوا يدأبون في عقدعون الالتحام بين تعليم ارسطو والسكولستيك رائدهم التؤدة والاحتشام وقائدهم القريحة والبيان فلم يألوا جهداً حتى تمكنوا من المرام واخذت بناصرهم البراءة المبدوءة œterni Patris للبابا لاون الثالث عشر الصادرة في ٤ آب من سنة ١٨٧٩ ومنذ ذلك الحين اشتدّت نهضة الهمم الى العود الى تلك الفلسفة العظيمة الشأن المكينة المباني التي علمها وحاضنها انما هو القديس توما الأكويني ·

الفصل الخامس عشر

في مميزات الفلسفة التوماوية

(١٦) اننا نرى المذاهب الفلسفية تنهار من اركانها ولا تزال تخوي عَلَى عروشها من نحو ثلاثة اجيال فيما ان فلسفة القديس توما صبرت وحدها عَلَى حدثان الزمان ثابتة عَلَى ممرّ الايام راسخة عَلَى أُسسها ومبانيها ولها حتى يومنا هذا من المكانة والاتساع ما تصلح معه اساساً ومركز وحدةٍ لكل ضروب النتائج التي تأدّت اليها العلوم الحديثة · فان الذين تأخذهم نشطة وهمّة الى تصفح فلسفة القديس توما حتى آخرها فان لم تزين لهم نفسهم كلام المحال فانهم ولا بد يسلمون معنا بأنه ليس من مفكر دقيق يباريه وليس من كاتب يجاريه في ما كتب عن تحليل الافعال العقلية والطرائق الذهنية وعن دخائل طبائع الاجسام والموجودات الحيّة والانسان وعن الله سبحانه وعن مباني العلوم النظرية والادبية · عَلَى انا وان كنا صدّرنا سياق تعليمنا باسم هذا السكولستكي العظيم فلسنا نقطع

مع ذلك بان الفلسفة التوماوية هي مثال كامل لا يجوز تخطيه ولا بأنها بمنزلة حاجز يقوم في وجه نشطة العقل او يخطّط حدوداً لمرامي الهمم ولكننا بعد الفحص المليّ واعمال الروية نظن ان أقلّ ما تدل عليه الحكمة وتقتضيه التؤدة هو ان نجعل هذه الفلسفة التوماوية مأخذاً ومستنداً · وهذا القول نورده جواباً عَلَى سؤالٍ لربما بدا لبعض الخصوم أو الاصحاب ان يعترضوا به وهو هذا :

العلكم تريدون بعقل الانسان رجعةً الى الاعصر المتوسطة او لعلكم تدّعون ان الفلسفة مقيدة بتصوُّر فيلسوف واحد ومنحصرة فيه ؟ كلاّ لا ندّعي تقهقراً الى اعصرٍ خوالٍ أو نزولاً الى اجيال عبرت · من لا يعلم لاون الثالث عشر رافع منار العلم والمرمّ العظيم لشأن الفلسفة المدرسية يحرض الجميع تحريضاً حثيثاً عَلَى تقبّل الاكتشافات الحديثة بعاطفة الميل والشكر · وايضاً ان القديس توما نفسه لا يصوّب فعلَ من يتقيّد بفكرهِ ويستأمر لرأيه · الا ترى انه نبّه في فاتحة خلاصتهِ اللاهوتية أن لا نغالي في قوّة البرهان النقليّ حيث قال : البرهان النقليّ احط البراهين قوّة · ثم ليس إجلال النقل ورعايتهُ عَلَى شيء من معنى الاسترقاق بل انما هو من قبيل الفطنة من سبرَ تعليماً بمسبار التروّي وقدّره قدره واحلهُ محلهُ من الاعتبار فليس اسيراً له وانما هو حينئذٍ أسير الحق وعبده والتعبُّد للحق عن روية ضرب من الوجوب اللازم

وايضاً فان تاريخ المجادلات والمنازعات التي قامت في القرنين ١٦ و ١٧ قد نبّه المدرسين المتحدثين الى أغلاط اسلافهم فقاموا منها عَلَى

حذَر فلن تزلّ بهم قدمهم في مثلها وإنما هم سيؤلفون العلوم الخاصة عَلَى انها عضد للفلسفة ويستأنسون بافكار المحدثين والمعاصرين واما نحن فلشدّ ما نوّهنا بضرورة تلك المؤالفة والإستئناس في الفصل الثامن في مصادر علم النفس عَلَى مذهب المحدثين ثم في الذيل الذي عنونّاه ميزان الفلسفة في القرن التاسع عشر .

(١٧) هذا وان فلسفة المعلم الملايكي تمتاز عن غيرها من جهة المعنى ومن جهة الصورة ومن جهة طريقة البيان اما من جهة المعنى فلان فلسفة القديس توما هي متحلية بثلاث مزايا تمتاز بها عن غيرها أولها انها ترعى حرمة التعاليم الموحاة بما تقتضيه من الصدق والأمانة . وثانيها انها تتحرّى الفطنة في التوفيق بين الفحص الشخصي واعتبار التقليد والنقل وثالثها انها تربط الاختباري والنظري التحليل والتأليف بوصلة من الالفة حسنة السبك محكمة الانتظام . واليك تفصيل كل ذلك :

اولا ان القديس توما بعد ان سبر دخائل الضمير بمسبار الروية والتبصر وتتبّع وقائع الاجيال واسترشد بما يفيده تاريخ الشعوب قال في فاتحة خلاصته اللاهوتية بأن وجود تعليم دني يتعين عَلَى العقل موافقته هو ضروريّ من قبيل الضرورة الادبية واليك تعريب كلامه : إن خلاص الانسانية كان يستلزم كلمة الهية لانه ان فاتت هذه الكلمة فلا يصل الى ادراك الحقائق العقلية التي تتعلق بالله الاّ الرهط القليل من الناس ولا يصلون اليها إلاّ بشقّ النفس ولا يأخذونها الا مشوبةً بالاضاليل . مع ان معرفة هذه الحقائق هي متوقف خلاص الانسان لان خلاصه انما هو

في الله سبحانه . ثم استخلص قال لا بدّ لزيادة تحقق خلاص الانسان من ان يكون علمٌ تتلقاه بطريق الوحي ما خلا علم الفلسفة الذي بواصل عقل الانسان جدّه في تحصيله . اه .

وثانياً ان القديس توما فيما كان يدقق في افكار المتقدمين و يبالغ في عرضها عَلَى محك الانتقاد والتحقيق عَلَى ان هذا من شأنه لم يكن لينكر منافع اقوالهم او يغمط فضل تآليفهم وكان له اليد الطولى في فلسفة اليونان والآباء وكان متبحراً ضليعاً في تعاليم فيقرون وسنكا وكثير الاطلاع في فلاسفة العرب وهو مع ما كان عليه من بعد الهمة وغزارة المعارف وقصيّ المدارك لم يقصر وكده وهمه عَلَى الاقتراح والاستنباط بل كد الخاطر واعمل البصيرة في استدرار غزائر المنافع مما تركه الاقدمون واستثمار تعاليم الاوائل وهو ابعد من ان يتيه تباهياً كما فعل دي كرت حيث قال

يجب ان نطلب في موضوع ابحاثنا لاما رآه وقاله فيه الآخرون بل ماتوصل الى معرفته بصراحة ووضوح او ماتستنتجه استنتاجاً عَلَى وجه اليقين فانما هذه هي واسطة الحصول عَلَى العلم اه . وايضاً فهذه الشروح التي علقها القديس توما عَلَى مؤلفات ارسطو وبطرس لومبرد تنطق صريحاً بما كان عنده من عاطفة الاعتبار لافكار غيره واقوالهم من غير ما نظر الى قائلها كافراً كان او مسيحياً .

وثالثاً اما المزية الثالثة التي تختص بها فلسفة القديس توما فهي انها توفق على وجهٍ عجيب بين التجربة والنظر الذهني بين التحليل والتأليف فانك تراها في وسطٍ معتدل وعَلَى بعدٍ متساوٍ من مذهب الظهورية

الواقعيين ومن مذهب العنادية [1] الحلوليين وهما المذهبان اللذان يتنازعان عقول الاقوام مما سوى مذهب المدرسيين · وان كل قضية من القضايا الاساسية التي نوردها في تأليفنا تباعاً تجيء مصداقاً لما اكتفينا بإيجابه هنا بلا بيّنة · الى هنا في ما يتعلق بمزية فلسفة مار توما من حيث المعنى ·

ورابعاً اما من جهة الصورة وطريقة البيان فإن انشاء مار توما معتدل اللهجة واضح المعنى جلي العبارة وجيز الكلام عارٍ من حلى الفصاحة وتاميق الشعر وافانين المجاز والرموز والاستعارة مما يعقد سهولة الانسجام والمعاني وسلاستها وتحدرها وهذا نقص نرامفي كلام افلاطون · ثم ان استدلالات القديس توما هي صريحة سديدة بادية في الغالب بقالب القياس المنطقي · واما من جهة النسق التعليمي فللقديس توما مزية خاصة بهِ وهي انه تعمَّد في اكثر مؤلفاته ان يصدّر قضيته ببراهين النقل ثم يذكر ما يرد عليها من الاعتراضات وكذلك يصدّر المسألة بصورة واضحة جلية ويستميل الانتباه ويستثبته راسخاً عَلَى المطلب المقصود حلّه · ثم يلجُ المسألة من بأبها ويتفحصها عارضاً اياهــا عَلَى ناقد القياس ولا يزال كذلك حتى يزيح عن المطلوب تدريجاً ظلمات الابهام التي غشّاه بها عمداً وقصداً لتربية الإيضاح ولا يكاد برهانه يبلغ نهايته حتى يتبلّج من ورائه ضياء ينير ما حولهُ فيستنير به المطالع ويرى في غالب الأحيان ان المشاكل التي انتصبت له بادئ بدء قد انحلت من نفسها شيئاً فشيئاً ·

(١) م · العنادية فرقة من السفسطائية ينكرون حقائق الاشياء ويزعمون انها اوهام وخيالات ·

فهذه عَلَى ما ظهر لنا هي اخصّ الصفات الاصلية التي تميز فلسفة مار توما عن غيرها ولا تُرانا قد غالينا في الكلام فليتصفّح المطالعون تعاليم هذا النابغة في مصادرها و يحتكموا ونحن عَلَى يقين حينئذٍ من ان حكمهم يجيء مصداقاً لرأينا ·

الرأس الثاني

❋ كلام عنواني ❋

❋ الفصل السادس عشر ❋

مقدمة في مناسبة هذا الكلام العنواني

(١٨) اياماً تنهج من انحاء التعليم في فروع الفلسفة فيتعين عليك فيه معرفة معلومات لا غنىً لك عنها · قد اعتاد القوم ان يقدّموا تعليم المنطق ثم يُعقبوه بعلم الموجود والحال ان معلومات المنطق الأوّلية تتوقف على معلومات هي من باب علم النفس وعلم التحقيق وعلم الموجود وهــذه المعلومات هي مثلاً معلومات التجريد الذهني والنسب بين الالفاظ والمعاني واليقين الذي هو من خصائص العلم ومقابلة الموجود الحقيقي للموجود الاختباري الذهني ثم معلومة الحقيقة وهلمّ جرّاً الى غيرها مما شاكلها

وانا قد اعطينا لعلمي العالم والنفس المقام الأوّل في نظام التعليم تلافياً للمحذور المتقدم ثم لان لهما الأولويّة والاولية في نظام التاسيس · فلا بدّ في تلقين التلميذ علم الفلسفة ايّاً كان فرعه من ان توقفه عَلَى ما له وما عليه ان يرجوه من هذا العلم · فان الفيلسوف يدرس المواضيع من حيث وجه

عمومها وشمولها ويطلب تفهمها باسبابها الأُولى • وعليه فقرانا قد سهلنا عَلَى الدارس فهم ذلك وأعددنا له عقله متنقلين بهِ من مرحلة الى أُخرى من مراحل المعرفة الانسانية وبعد ان ابنا الصفة التجريدية المشتركة في كل فعل من افعال العقل تطرّقنا بهِ الى مراتب التجريد الثلاث ثم عرّفنا ما المراد بالحدود والمبادي والعلل والاسباب موضحين له باي المبادي والاسباب والعلل تتعلّق الفلسفة • هذا وبقي علينا ان نشير بايجاز الى بعض معلومات من المنطق وعلم الموجود مما لا بُدَّ لمدرّسي علمي العالم والنفس من الاستشهاد بهِ والرجوع اليهِ • فنقول :

الفصل السابع عشر

معلومات منطقية

(١٩) قد مرَّ بك أن المنطق علم باصول يراعيها العقل في تدبير افعاله • وافعال العقل عند المناطقة ثلاثة : تصوّر • وتصديق • وانتقال ذهني او برهان •

اولاً اما التصوُّر وعبارته الكلام المفرد الذي لا نسبة حكمية فيه فهو ادراك موضوع من غير حكمٍ عليه مصوَّرٍ بنفيٍ أو إثبات • مثل تصورك الموجود او شجرة او انسان بلا حكم •

وثانياً التصديق مصدر صدّق اي أذعن وقد يراد بهِ اسم المفعول او الكلام المصدّق وعبارتهُ القضيّة ملفوظة او مكتوبة وهو فعل ينسب بهِ العقل شيئاً معلوماً (ويعرف بالمحمول) الى شيءٍ آخر هو الموضوع بصورة نفي او اثبات مثلاً : الانسان حيوان ناطق • الكل اكبر من جزئه

وثالثاً الانتقال الذهني او البرهان وعبارته القياس أو الميزان وهو الاستدلال اللزومي من تصديقين او اكثر الى تصديق آخر • وعرَّفوه بأنه فعل يقابل به العقل تصوُّرين (هما طرفا القضيّة) لا يتوصل في العقل الى ادراك توافقهما او تخالفهما مباشرةً بنفس تصوُّر ثالث هو الحد الأوسط • والغرض من الوقوف عَلَى ما لم يدركه بداهةً من اتفاق الحدين واختلافهما • فمقابلة واحد من كل من الطرفين بالحد الاوسط تم في المقدّمين وحاصل المقابلتين يعبر عنه بالنتيجة ويسمّى مطلوباً وتالياً ولازماً والقضيّتان الاوليان تسمّيان مقدّماً والرابط المنطقي بين المقدَّم والتالي المعبر عنه بلفظة إذاً يعرف بالاستنتاج •

اولاً فإن وُجد كلا الطرفين مطابقاً للحدّ الثالث كانت النتيجة موجبة وان طابقهُ الواحد وخالفهُ الآخر كانت النتيجة سالبة • وان خالفه كلاهما فلا نتيجة •

وثانياً إن استخلصت النتيجة من مقدّمتين قطعيتين استخلاصاً صحيحاً لازماً كانت هي يقينيّة أو اكيدة وإن حصلت عن مقدّمتين غير يقينيتين أو عن واحدة يقينيّة وأُخرى غير يقينية فهي اي النتيجة غير يقينية اي مرتابٌ في صدقها راجحة أو ارجح • ثم القياس لا يكون من قبل الإثبات اعني انهُ لا يكون قياساً برهانياً إلاّ اذا ادّى الى نتيجة يقينية

وثالثاً ثم ان القياس الاثباتي او البرهان بمعناه الحصري يقتضي زيادةً عَلَى ذلك ان تكون مقدّمتاه لا مستمدّتين من اعتبار شيءٍ خارج (فهذا هو البرهان من خارج) ولا من الاستنتاج من المحال او من الخطأ

الحاصل عن انكار النتيجة وهو برهان الخلف بل يجب ان تكونا مستمدّتين من تحليل طبيعة الموضوع · وهذا البرهان المعروف بالبرهان من الباطن أو البرهان بالعلة أو البرهان اللمّي هو وحده الموسوم بالعلميّ وهو الغرض الذي يرمي اليه الفيلسوف الحقيقي إذ به يتقوّم العلم بمعناه الحصريّ ·

ورابعاً ان القياس البرهاني يستخلص من المقدّمات نتيجتهُ · وأما الاستقراء فهو طريقة يتوصل بها العالم الى تقرير شرائع الطبيعة وشريعة جسم من اجسام الطبيعة انما هي المنهج الذي ينهجهُ ذلك الجسم في مزاولة فعله مثلاً شريعة الكلور والهدرُجين ان يتركّبا في درجة كذا من الحرارة والضغط تركّباً يكون بنسبة ٥ و٣٥ الى ١ يحصل منها ٥ ,٣٦ من الحامض الكلوردريك المعبر عنه بهذه الصورة الهجائية (هكل) · فالشريعة اذاً هي نتيجة طبيعيّة حاصلة عن خواصّ اي صفات لازمة للجسم ومستقرّة فيه · والعلوم النظرية والرياضية هي استدلالية وأمّا العلوم التجريبيّة والامتحانية فهي تكتسب بطريق الاستقراء على ان قوّة طريقة الاستقراء المنطقيّة هي مستندة ايضاً الى الاستدلال كما سوف نبينه في المنطق ·

وخامساً ليس القياس الاستدلالي أو البرهان هو الطريق الوحيد الضروري الذي يقوم بهِ بناء العلم بل للعلم طريقان آخران هما الحدّ والتقسيم · فإن كلّ قياس استدلاليّ متوقف على مقدّماتٍ ولما كان من الضروريّ التسليم بكون المقدّمات يمتنع اثباتها جميعها وإلاّ امتنع

التوصل الى نتيجة ثابتة غير متزعزعة الاركان كان لا بدّ ايضاً من التسليم بان البراهين أو الاثباتات الأُولى راكزة على مقدّمات لا تحتاج الى اثبات وهذه بما انها واضحة الصدق غنيّة عن البرهان تنتصب في مقام مبادىء نسمّيها المبادي المولّدة للعلم والعبارة عن مثل هذه المبادىء هي في كل علم معرّفاته الأُولى أو حدوده الأُولى

وسادساً ثم ان التقسيم هو الطريقة المتممة للتعريف ولا صعوبة في اثباته · فان التعريف يبين لك الشيء ما هو مثلاً ما هو الكمّ الذي هو موضوع علم الرياضيات فيما ان التقسيم يقرّر رابطة الاتحاد بين المعرّف والمعرّف وعليه فيلزم ان يكون المعرّف او الحدّ مطابقاً للشيء المعرّف خاصاً بهِ وحده شاملاً لكلّ فرد من افراده وعلى هذا مبنى القاعدة الجوهريّة للتعريف وهي ان يكون المعرّف شاملاً مانعاً · ثم الذي يُنزل قضيّة غير واضحة بل هي في حاجة الى إثبات منزلة مبداء مقرّر فقد نشب في حبائل سفسطة تسمى المصادرة Petitio principii وتعرف ايضاً بايهام العكس · فقد اتضح لك من المعلومات المنطقيّة المتقدّمة ما المراد بالعلم الكامل وما المثال الكمالي الذي يتوخاه العالم والفيلسوف بل ما هو المحكّ الذي يوقفك على فضل ما أتيا به من التاليف وقدره · هذا فهات الآن نذكر بعض معلومات ابتدائية لعلم الوجود المعروف بالانطولوجي فنقول :

الفصل الثامن عشر

معلومات لعلم الموجود (او الانتولوجي)

(٢٠) اذا اعتبر العقل جسماً من اجسام الطبيعة من كل وجوهه قام لديه موضوع معقول من وجوه. واليك ما يتأدّى له من المعلومات عنه اولاً ان اعتبره من حيث هو فالجسم حينئذ جوهر حامل لعوارض او اعراض معينة له منها ضروريّ ومنها حادث وهو في ذاته مركّب من محلّ او موضوع بالقوّة ومن الصورة النوعيّة وثانياً اما اذا اعتبره من حيث صلاحيته للفعل فالجسم طبيعة متصفة بقوى فاعلة اي قوى وأهلية تمكنه من الفعل والانفعال عَلَى وجهٍ يُدرك بهِ غاية هي خاصة بهِ وتعرف عندهم بالغاية الباطنة او الطبيعيّة وهذا الشيء او المحل الذي نسميه جوهراً او طبيعةً بحسب اعتباره من حيث الحالة او من حيث القوّة الفاعلة يبرز من القوّة الى الفعل اي يتحقّق في الخارج بما هو الوجود الواقعيّ

وثالثاً ويجب ان تعلم ان المعلومات او الخواص التي نستحضر بها في الذهن شيئاً من اشياء الطبيعة فهي وان تعدّدت فلا يمنع تعدّدها كون الشيء واحداً في ذاتهِ . وانما سبب تعدّدها انه يمتنع علينا استحضار صورة واحدة تستوعب تماماً كل حقيقة الشيء ولكن تلك الحقيقة غير متعددة في ذاتها وانما هي مشخصة اي غير منقسمة واحدة ومتميزة عن غيرها . وايضاً تعدّد التصورات التي نستحضر بها في الذهن شيئاً واحداً انما هو لازم عن سنّة يتحشى عليها فعل العقل المجرّد لان التجريد انما هو

النظر الى صفات هي في الوجود الخارجي متّصلة غير منفصلة ولكن العقل يفصلها ويعتبرها عَلَى انفراد واليك بيان ذلك

ورابعاً ان العقل في اول الامر يستحضر شيئاً من اشياء الطبيعة حاضراً امامه معيناً باسم الاشارة هذا ذاك كهذه الشجرة مثلاً . وهذه هي المرحلة الأُولى من مراحل المعرفة والشيء المستحضر في هذه المرحلة يسمى عند الفلاسفة ذاتاً وماهيةً اذا قال قائل ما هو هذا وما هو ذاك فالجواب عَلَى سؤاله جواب بماهية الشيء فتكون الذات والماهية بمعنى واحد . فالذات اذاً هو ما بـه الشيء هو هو . وتسمى الذات جوهراً ايضاً واذا أُريد بالجوهر ما يقابل العرض فينبّه اليه باشارة او بقيد .

والجوهر والعرض حقيقتان او هويتان الان العرض حقيقة تابعة تعرض للجوهر وتعينه والجوهر حقيقة سابقة مفترضة الوجود متعينة بالتعينات العرضية . فمسوحية الجسم مثلاً عرض والجسم الممسوح جوهر . وان العرض حالّ في الجوهر لاصق بهِ يمتنع عليه الوجود الاّ في جوهر ما لم نخرق شريعة الطبيعة . واما الجوهر فبخلافه لأنه لا يحتاج في وجوده للحلول في موضوع آخر . ولهذا عرّفوا الجوهر بأنه الموجود القائم بنفسه والعرض بانه الموجود القائم بغيره واذا شئت حصر معناه والاحتراز عن أمكنة الشرود عن قوانين الطبيعة بقوة معجزة فقل الجوهر موجود قائم بنفسه والعرض موجود من شأنه ان يقوم بغيره .

وخامساً العرض لا يكون أبداً جزءاً من اجزاء الجوهر لأن تعريف هذا يخرجه منه على أنه يفترضه ويتوقف عليه ويعرض له ولكن من الاعراض

نحو الحق يجب ان تعلم ان الحق والباطل هما صفتا الحكم لا التصور فلا حق ولا باطل في ان نتصوّر شيئاً واحداً كالشمس مثلاً بلا حكم عليها بشيء وانما الحق او الباطل في ان ننسب شيئاً لشيء او نحكم على شيء اوله بشيء كأن نقول الشمس مشرقة مثلاً ·

قولي ان المنطق يتأدّى به العقل الى معرفة الحق لا أريد به ان المنطق تغني معرفتهُ عن معرفة سائر العلوم الخاصة فان كل علم منها يؤدّي العقل الى معرفة ما ينطوي تحت بحثه الخاص · والعالم الذي يمكنهُ التوفيق وكدّ النفس من مزاولة جميع العلوم الخاصة حتى يأخذ بقيادها بأمرها فهو في أمنٍ من انه جهز العدد اللازمة للحكم بسداد وإصالة · ولكن هيهات ان يدرك الانسان الفرد هذا الشأو من المعارف تلك أمنية تستحبُّ ولكنها أبعد من ان تحقق · غير ان الانسان ان لم يؤتَ التوصّل الى معرفة الحق الكلي بتحصيل كل تلك العلوم الخاصة أفرادها وجملتها فانهُ يتسنّى له تحصيل آخر من رتبة أخرى وهو التحصيل الذي يدركه بواسطة العلم الأعمّ فتشمل معرفته العلوم الأقلّ عموماً ·

قد علمت ان الذهن من فطرته ينتقل من البسيط الى المركّب والبساطة والعموم هما في معارفنا معنيانِ متلازمان لا ينفكّان وعليه فالعلوم الأوسع شمولاً هي العلوم التي يكون موضوعها اكثر بساطة وأصلح آلة لتفهيم المواضيع المركبة التي تنطوي تحته ويطلق هو عليها · لان الأعمّ يشرح ما تحته ببيان الحق الكلي الشامل والحال ان المنطق علم عام وكلي بمعنى انه يتولى تدبير متضمن كل تلك العلوم الخاصة وان كل تلك العلوم

يجب ان تترتّب وتتألف بمقتضى قوانينه وذلك لان موضوعه في غاية البساطة وفي غاية الشمول وهو الموجود الذهني وكما ان علم الرياضيات لشمول موضوعه يساعد في فهم باقي فروع علم الطبيعيات مبيناً مواضيعها الخاصة فكذلك علم الالهيات (الماتفيسيكي) فانه يسهّل فهم العلوم الطبيعية والرياضية فهماً جلياً لأن هذه العلوم منطوية تحتهُ لان موضوعه هو الموجود باعتبار تعرّيه عن المشخصات وتجرّده عن الخواص المادية و كذلك ايضاً علم المنطق حكمه في تفهيم باقي العلوم حكم علم الالهيات لتخلية العلة فيهما إلا ان بين المنطق وعلم الالهيات فرقا يجدر بك معرفته فتتبّع ·

(٦) ان بين علم الالهيات وعلم المنطق عموماً وخصوصاً اي انهما يشتركان في وجهٍ ويختلفان في وجه آخر · اما وجه العموم فلان كليهما يبحثان عن كل موجود (وهو الموضوع المادّي المشترك بينهما) ولكن وجه البحث مختلف (وهذا هو الموضوع الصوري) فان علم الالهيات موضوعه هو الموجود الحقيقي معتبراً بوجه صوري من حيث هويته الحقيقية ومن حيث هو حاملٌ لصفات حقيقية وموصوف بها · واما المنطق فموضوعهُ نفس ذلك الموجود معتبراً من حيث موضوعيتهُ الذهنية ومن حيث هو حامل لمحمولات ذهنية حصلت له في الذهن وبقوّة التصوُّر ·

كل حقيقي فهو معقول اي شأنهُ ان يعقل وليس شيء مما هو موجود في الخارج او مما هو ممكن الوجود الاّ ويكون موضوعاً للتصور · وان هذا الحقيقي اذا تصوّره العقل فلا بدّ له ان تلاصقهُ وتمازجه الصفات اللازمة لفعل التصور الا ترى ان الحقيقي في الوجود الخارج هو مولف وعينٌ

الخاص هو هيئة التأليف العلمي" ·

﴿ بحث ثان ﴾

في تعريف المنطق

(٢) المنطق هو تقصي الدارس في النظام الواجب وضعه بين التصديقات والبراهين وتآليف جملتها تأليفاً يؤدي الى معرفة الحق · فيكون موضوع المنطق هو ذلك الترتيب · وغايته ايصال العقل الى معرفة الحق بواسطة ذلك النظام ولما كان لا يمكن فصل التصوّر وفرزه عما يعبر عنه في صور اللغة اذ من طبع الانسان ان يعبر عن فكره باللفظ كان ان درس اللغة هو وسيلة لدرس التصوّرات نفسها وكان ايضاً ان قواعد المنطق هي التي تتولى ضبط استعمال التصوّر في الداخل وضبط التعبير عنه في الصور اللغوية الخارجة · ومن ثم فكما ان للتصور منطقاً لا بد ان يكون للغة منطق · ولكنّ بين منطق اللغة وعلم اللغة فرقاً لان الاول يبحث مباشرةً عن التصورات معبراً عنها والثاني يبحث عن حسن التعبير والدلالة هذا فقد اتضح لك من التعريف المتقدّم اولاً ما هي مواد النظام المنطقي أو علته المادية وثانياً بما تقوم تهيئة تلك المواد وترتيبها وهذه علته الصورية · ثالثاً ما الغرض المقصود من تلك التهيئة والترتيب وهذه هي علته الغائية ·

(٣) اما مواد النظام المنطقي" فهي افعال العقل وهي التصور والتصديق والانتقال الفكري كما مرّ بك ·

اولاً اما التصوّر فقد علمت انهُ حضور صورة شيء او اشياء في

الذهن من غير حكم بنفي او اثبات · وعبارته اي التصور هي الحدود اي الالفاظ ·

وثانياً والتصديق هو الحكم بأن بين التصورين نسبة توافق أو لا نسبة توافق اعني اثبات شيء لآخر او نفيه عنه وعبارته القضية مصدر واسم من قضى لتضمنها قضاء

وثالثاً البرهان وهو تركيب تصديقين أو أكثر عَلَى وجهٍ يتوصل بهِ الى تصديق آخر جديد ويعرف عند العرب بالانتقال الفكري او الحجة وعبارة البرهان البسيط المألوفة هي القياس ·

(٤) اما علة النظام المنطقي" الصورية فهي الحيثية التي يعتبر المنطق بها تلك الافعال العقلية وهذه الحيثية هي تهيؤ تلك الافعال للنظام او قبولها لتأليف مجموع واحد يعرف بالعلم الخاص او بالفلسفة · ودليله ان البرهان الواحد منفرداً لا يكفي لافادة معرفة شيء معرفةً كاملة مستوفية بل يترتب عَلَى العقل ان يتنقل في تطلّع حقيقة شيء من وجهٍ من وجوه اعتبار ذلك الشيء الى آخر حتى يأتي على آخرها او اكثرها ثم بعد هذا ينظم تلك المعلومات والشروح المتفرقة في سمط عقدٍ واحد ويضم بعضها الى بعض مرتبة في مؤلف واحد · فسبك هذه التصورات سبكاً ذهنياً معقولاً هو ما نسميه النظام المنطقي بالمعنى الحقيقي ·

(٥) في العلة الغائية · للنظام المنطقي · ان تنظيم براهيننا يقصد به غرض آخر وهو ان نستوثق به من معرفة الحق وتكون معارفنا موصوفة بالصدق · وقبل ان نبين لك ان المنطق كيف يكون آلة لتوجيه افعالنا

ما هو لازم للجوهر الحالّ هو فيه ويسمّى بالخاصة ويقابلها العرض الحادث اي المفارق . فانفهم من ثم انهم يفرقون في المنطق بين ما هو ضروري وما هو عارض ويكون العارض حينئذ بمعنى الحادث او المفارق . والضروري ما لا يمكن أن لا يكون والحادث ما هو كائن ولكن يمكن له أن لا يكون واذ يحدث له ان يكون وأن لا يكون .

وسادساً يظهر لنا الجوهر بأعراضه وخصوصاً بخواصه فنقول: الخواص كذا فالجوهر كذا بحسبها . وعليه فنقسم الجوهر الى اقسام مختلفة هي المُثل النوعية وسوف ترى في علم الجماد حيثما يبحث عن الجواهر المعدنية وفي علم الحي حيثما يبحث عن الجواهر الآلية ان كل جوهر مركّب من عنصرين أو اسطقسين مقومين له هما المادة الاولى أو الهيولى والصورة الجوهرية النوعية فالأولى اي الهيولى مفترضة التقدم عَلَى الثانية كما ان الشيء القابل التعيين يفترض وجوده قبل الشيء الذي بهِ يتعيّن المركّب في نوعهِ . والنسبة بين الشيء المتعين وما يتمّ بهِ تعيينه تسمى في علم الالهيات نسبة القوّة الى الفعل او نسبة المادة الى الصورة . فقولك قوّة وفعل أو مادّة وصورة او متعين ومعين ازواج الفاظ ترد بمعنى واحد وكل واحد من الزوجين منها يستدعي رفيقه ضرورةً .

هذا واننا في ما قلناه الى الآن قد اعتبرنا الموضوع المفترض قبوله لتحليل المعرفة التجريديّة اعتبار شيء ما والشيء باعتباره بكليته هو نفسه ذات بالقوّة والفعل المقابل لها هو فعل الوجود لأن الوجود هو الذي يحقق الماهيّة في الخارج . ورد في قول شائع ان الوجود هو الفعل الاخير او الوجود

يحقق الذات بالفعل .

(٢١) ثم هنا اعتبار جديد يستوقف انتباهنا وهو ان الاشياء تفعل وتنفعل اي يقع عليها فعل غيرها من الاشياء . ففي الله عزّ وجل الفعل والجوهر واحد . واما المبروءات فليس بشيء منها فاعلاً بجوهره مباشرةً بل بين جوهرها وفعلها واسط للفعل هي القوى الفاعليّة وهذه القوى الفاعليّة ميكانيكية كانت او طبيعية او كيماوية او نفسانية فانما هي المبادي القريبة للفعل وأما الجوهر فهو المبداء الاول والبعيد للفعل وهو أي الجوهر من حيث هذا الاعتبار يطلق عليهِ اسم خاصّ هو لفظ الطبيعة .

ثم قد قلنا قريباً ان الخواصّ هي لنا دلالة عَلَى اختلاف الجواهر النوعية وهنا نقول ان الطبائع النوعية تختلف ايضاً باختلاف القُوى الخاصة بها فإنها بها تتمّ عملها بلوغاً إلى غايتها الخاصة بها .

والخلاصة ان الطبيعة انما هي نفس الجوهر معتبراً من حيث هو المبداء الاول الباطني للأفعال التي هو أهل لها والتعيينات التي هو قابل لها وذلك بواسطة القوى الخاصة بهِ فقد تبين اذاً أنهُ يوجد مطابقة ونسبة بين الطبيعة التي هي منشأ الافعال والغاية التي هي حد تلك الافعال . وبناءً عليهِ تراهم يقولون غاية الموجود الطبيعية وميل الشيء الطبيعي نحو غايته والشريعة الطبيعية التي يتمشى عليها الشيء في فعله بحسبما تقتضيه الغاية والفعل الطبيعي مريدين بلفظ الطبيعي ما هو موافق لمقتضيات الغاية أو للشريعة الطبيعية في الفاعل الى غير هذه من العبارات التي يتبين لك فيها وجه صدق الوصف بلفظه الطبيعي .

قسم يسمونهُ المنطق الصوري وقسم يسمونه المنطق الحقيقي · ولكن هذا التقسيم حديث العهد ومطعون عليه كثيراً لاعتماده عَلَى بعض مذاهب ذهب اليها كنت اعتباطاً من غير بينة ولا مستند · إلاَّ أنَّ بعض المؤلفين قبلوه عفواً من غير فحص وكانوا هم اول من نقضه اذ انتبهوا لما فيه من النقص والخلل ·

وانما نكتفي هنا بالاشارة مرجئين كشف القناع عن علاَّته الى ما بعد البحث عن مذاهب كَنْت ·

وان المباحث التي يبحثون عنها عادةً في المنطق الحقيقي جعلناها موضوعاً لباب نعقده عقيب علم النفس ونسمّيه بعلم التحقيق اي علم انتقاد الحق او اليقين أو تحليل المعرفة اليقينيَّة ·

واما المنطق الصوريّ فانهم يجعلونه عَلَى ثلاثة اقسام قسم يبحث عن التصوُّر وقسم عن التصديق ثم قسم عن الانتقال الذهني وهذا تقسيم لا يؤاخذ عليه · ولكننا نفضل عليه تقسيماً آخر نراه اوفق لما عمَّ استعماله في تقسيم كل درس فلسفي وهذا انما يرشدنا اليه درس النظام المنطقي بعلله الأربع اي علته الفاعلة وعلته المادية وعلته الصوريَّة وعلته الغائية أما العلَّة الفاعلة في النظام المنطقي فالبحث عنها من خصائص علم النفس وقد جعلناها هنا موضوعاً لفصل افتتاحي هو الباب الأوَّل · اما القسم الاول من المنطق فنبحث فيه عن التصوُّرات والحدود التي هي المواد المعدَّة للنظام المنطقي وقد علَّقنا للبحث عنها الباب الثاني

واما القسم الثاني فمداره عَلَى تنسيق هذه المواد وتهيئتها عَلَى وجهٍ

تصير به تصديقات وبراهين بحيث يكون مجموعها كافلاً لمعرفة الحق وهـذه هي علة النظام المنطقي الصوريَّة ونعلق لها الباب الثالث

اما القسم الثالث فموضوعه
الاستفادة من النظام المنطقي
في مساعدة العلم والفلسفة
وهو الباب الرابع

مشخصة وهو يصير في الذهن اذا تصورتهُ مجرَّداً كلياً · وبين الموضوعات المجرَّدة الكليَّة نسب يمتنع قيامها في المواضيع الوجودية في حال تعينهـا وتخصُّصها مثلاً شيء ذهني اي متصور في الذهن يكون محمولاً لشيء آخر ذهني عَلَى انه موضوع له في القضية فتقول مثلاً زيدٌ انسان فانك تحمل انسان عَلَى زيد وهذا ممتنع فيما لوكان انسان ماخوذاً هنا للدلالة عَلَى ما هو الانسان مشخصاً في الخارج · ثم ينشاء عن تضمن التصورات وامتدادها نسب توافق او تناف عليهـا تنبني التصديقات ثم تتناسق البراهين متلاحمة · ومادة كل هذه الافعال العقلية المختلفة هي دائمـاً الموجود ولكن لا من حيث حقيقته بمعزل عن التصور بل من حيث تعلقه بالتصور ومشاركته له في صفاته وقصارى الكلام ان موضوع المنطق ليس هو الموجود الحقيقي بل هو الموجود الذهني · واعني به الموجود لا من حيث صفاته الحقيقية التي يتصف بها في وجوده الخارج في الطبيعة بل من حيث الصفات الذهنية التي ينسبها اليه العقل · ولا خفى انـه ليس شيء يصلح مادة للمعرفة الحقَّة ما لم يصفَّ بمنخل التصور · فحصل من ثم ان علم الالهيات وعلم المنطق ينفسح مجال بحثهما حتى يتناول كل حقيقي موجود وممكن الوجود · فعلم الالهيات هو العلم الشامل لكل حقيقي · وعلم المنطق هو علمُ علمِ الحقيقي · فلا بد اذاً لطلب تحصيل الحقيقة من درس العلوم الخاصة النوعية ولا بد زيادةً عَلَى ذلك من درس علم الالهيات وعلم المنطق · وان كلاً من هذه العلوم يعِدُ العقل لمعرفة الحقيقة عَلَى سبيل خاصٍ بهِ · اما السبيل المنطقي الذي ينهجه العقل

تحصيلاً للحقيقة فهو الآتي فتتبَّعهُ ·

(٧) قد قدمنا ان العقل يتخذ موضوعاً لمعرفتهِ اما الخواص المحسوسة المنتزعة من الاجسام واما الكم المعقول والكمّ المساحي وامـا الموجود مع صفاته الالهية او المتفيسكيَّة وذلك بحسب ترقيه في مراتب التجريد · وكل هذه الصفات هي متعلقة بالموجود الحقيقي لان العقل انتزعها منه · ولكن الصفات المجرَّدة التي هي للموضوع المتصور ثم المحمولات المختلفـة الناشئة عن التجريد الذهني فليست محققة ولا ممكنة التحقُّق في الوجود الخارجي بل لا وجود لها الاَّ في الذهن ولهذا فانها تدعى المحمولات الذهنية منها مثلاً كون شيء مقولاً عَلَى غيره بان يكون محمولاً في القضية او يدخل في التعريف او البرهان دخول جزء مقوّم · فهذه المحمولات الذهنية هي موضوع المنطق الصوري · وقلت « ذهنيَّة » لمقابلتها بالصفات الوجودية الحقيقية التي هي موضوع علم الالهيَّات ·

وان المنطق يعتبر هذه المحمولات الذهنية من وجهين أَمَّا الأوَّل فلأَنه يعتبرها من حيث هي في نفسها ولهذا تراه يبحث عن القضيَّة وعن القياس وعن المقوّمات والنتيجة وعن الموضوع والمحمول وعن الكليّ وعن الجنس والنوع والفصل الخ ·

وأَما الثاني فلأَنهُ يعتبرها من حيث صدق مقوليَّتها عَلَى الموجودات الحقيقية في الطبيعة فان الاشياء الطبيعيَّة اذا عالجها العقل بفعل التجريد فتضحي صالحة لأَن تنسب اليها المحمولات الذهنية وان عارضت بعضها بعض كانت محلاً لنسب منطقية فنقول مثلاً الحيوان جنس والانسان

نوع ثم لك ان تعارض الجنس بالنوع وكذا هلمَّ جرًّا الى ما نتأدَّى به بقوَّة التجريـد الى جعل كل الموجودات الطبيعية الحقيقية موضوعات لمحمولات ذهنيَّة مما يدخلها في حيز مباحث المنطق · فترى من ثم ان المنطق هو ايضاً آلة تعالج بها معرفة الحق بوجه العموم لان بحثه يتناول كل ما يتوصل العقل الى إدراكه · لانه لما كان يبحث عن خواص المواضيع بحسبما يتصوَّرها الذهن كان انهُ يمهد السبيل الى معرفة تلك المواضيع وما بينها من النسب والعلائق وكان لذلك ضامناً لمعرفة الحقيقة معرفة علمية وفلسفية ·

بحث ثالث
في ان المنطق علم وصناعة

(٨) اما كونه علماً فلأَنهُ يصدق عليه تعريف العلم الذي هو معرفة الشيء بأسبابه والمنطق يبحث عن افعال العقل مخطياً الى معرفة اسبابها

واماَّ هل المنطق علم نظريّ او عمليّ فالصحيح انهُ عمليّ وبيانه ان العلم النظري انما هو العلم الذي يقف عند معرفة موضوعه والعمليّ يستخدم معرفة موضوعه لعملٍ او لفعلٍ آخر او ما كان العلم فيه من اجل العمل

قال القديس توما غاية النظري الحق وغاية العمليّ العمل · والمنطقي لا يدرس افعال العقل درساً محضاً لمعرفتها ولمجرَّد رغبته في الوقوف علَى ترتيبها وارتباطها وانما يستخدم معرفته تلك في تدبير افعال عقله وتسديدها · ولذلك قد احسن من قال ان المنطق علم عملي وقال غيرهم بل هو نظريّ لأن تدبير افعال العقل تابع لمعرفة الحق · والأَصحّ ما قلناه من انه عمليّ

لان ما يتميز به العلم النظري عن العملي هو غايتهما القريبة وغاية المنطق القريبة هي العمل · واما كون المنطق صناعة فلصدق تعريف الصناعة عليه فإن الصناعة علَى ما قاله القديس توما : هي مجموع قواعد شأنها تدبير العمل · وأما ان أُريد بالصناعة معناهـا الحصري وبالعمل مزاولة عمل خارج فالمنطق مخرج من هذا التعريف لا ينطبق عليه لفظ الصناعة · لان القوانين التي يضعها تتعلق بتدبير العقل ومع هذا كله فان للعقل فاعلية هي تحت سيطرة تدبير العقل وعليه فكان المنطق احقّ ان يدعى صناعة بل صناعة الصنائع كما سماه القديس توما اعتماداً علَى ان المنطق يدبّرنا في فعل العقل الذي تصدر عنه كل صناعة · هذا ولا يصحّ القول ان دراسة قواعد المنطق لا بد منها لتحصيل العلم فان الناس كانوا يحسنون البرهان قبل ان وجد اريسطو قواعد القياس بل لم يهتدِ الى وضعهـا الاَّ بتحليل البراهين المستعملة فان في كل شيء تكون الصناعة اسبق من العلم والعمل متقدم علَى النظر ومع هذا فلا نكير ان قواعد المنطق آلة يكشف بهـا الخطأ ويرتشد بها الى مجانبتهِ ببيان أسبابهِ · وان اخطأ المنطقي في عقد قياساتهِ و براهينه فلا اقل من ان يرى محل الخطأ و يصلح الفاسد عنـد مراجعة النظر ومعاودة الانتقاد ·

بحث رابع
في تقسيم المنطق

(٩) قد اعتاد بعض القوم ان يقسموا المنطق الى قسمين عظيمين

سليم العقل يخلو من نصيب منه · ولما كان العقل الفطري السليم لوحده لا يتوصل الاّ الى نتائج قريبة كثيراً ما يشوبها الخطأ فيضطر المرء الى الاقرار بشططهِ كان لا بدّ للتوصّل الى النتائج البعيدة المشكلة الغامضة من ان يرجع العقل الى نفسهِ ويحلّل المطالب المعقدة ويعمل الرويّة والفكرة في واحدٍ واحدٍ منها وينسقها في نظامٍ جعليّ تدله عليهِ فطنته قصد ان يرى جلياً كيف يتيسّر له جعل افعاله مطابقة لتلك الغايات · ومن ثم كانت ثمرة التروّي والتحرّي هي ان يوضع مجموع قواعد عامة يهتدي بها العقل عادة الى تدبير افعاله العملية· فمجموع هذه القواعد العملية هو ما يسمّى المنطق الجعليّ والصناعي · ولهذا قيل المنطق صناعة فان الصناعة عبارة عن اخذ العدّة والاهبة اللازمة لاتقان عملٍ ما · فالمنطق من حيث هو صناعة يعرّف بانهُ مجموع قوانين تهتدي بها قوّة الانسان الفاعلة الى مزاولة العمل · ومن ثم كان كل خلل منتبه اليهِ هو نتيجة ضلال ما وكل اخفاق عمل فهو يدلّ عَلَى عسفٍ في الحكم · والعكس بالعكس اعني ان كل ترتيب حسن في نوع الفعل او في العمل الخارج فهو متوقف اطراداً عَلَى حكمٍ سديدٍ قويم · وعليه كان لا بد لاحسان العمل من سداد الحكم ولا يسدّ الحكم الا بالبحث عنه بروية قصد ان تعلم كيف تستعمل مواد التصوّر في الافعال المؤدية الى معرفة الحقيقة وهذه المواد هي اولاً المعلومات الابتدائية اي التصورات البسيطة · ثم ان التصديقات المفردة تصير في دورها مادة للتصديقات المؤلّفة بالقياس والبرهان · ثم هذه اي القياسات تكون في دورها مادّة لبناء صرح العلم او الفلسفة ·

فالمنطق هو العلم بهذا الترتيب الذي تساق عليه مواد التصورات حتى يحصل منها التصديقات ثم البراهين ثم تأليف مجاميعها التي يتأدى بها الى معرفة الحقّ · فيتحصل من هذا ان المنطق بمعناه المذكور هو علم في اعَلَى مرتبة من مراتب العلم (راجع ف ١١)

وثانياً موضوع المنطق المادي هو موادّ التصوُّر اي المعلومات والتصديقات والبرهانات · وموضوعه الصوريّ هي تلك المواد من حيث قبولها الترتيب المنطقي اي من حيث انها قابلة الانتساق في نظام علمي وعليه كانت مرتبيَّة تلك المواد في نسق علميّ هي ما ينصبُّ عليه انتباه المنطقي وما يقصده في مباحثه · ثم الغرض منه اي المنطق هو الحصول عَلَى الحقيقة من طريق ترتيب تلك المواد عَلَى الوجه الواجب ·

وثالثاً اعلم ان علم النفس هو ايضاً يبحث عن افعال العقل كما يبحث عنها المنطق ولكن كل منهما يعتبرها من حيثية فكان بين العلمين خصوص وعموم · اما العموم فلكون كليهما يبحثان عن افعال العقل واما الخصوص فلأن الاول يبحث عن تلك الافعال من حيث هي حيويّة ويتحرّى الاكتشاف عَلَى مصدرها وطبيعتها · واما المنطق فيبحث عنها من حيث هي صور الموضوع المجرّدة والعامة فيستمدّ منها لذلك مادة النسب التي يحكم بها في تصديقاته وبراهينه فيقيم من كل ذلك مجموعاً منسوقاً مرتباً يعرف بالعلم او الفلسفة · فالترتيب الذي هو في علم النفس وفي سائر العلوم الباحثة عن حقيقة الشيء شرط لايقوم بدونه العلم هو اي ذلك الترتيب في المنطق لا شرط فقط وانما هو موضوعه لان موضوع المنطق

فالغاية الطبيعية للشيء هي داخلة فيهِ وباطنية له · ولما كان كل طبيعة متجهة نحو غايتها الباطنة كانت الافعال فيها متوافقةً متناسقة في الجملة ينتظم بعضها مع بعض ويترتّب بعضها عَلَى بعض وتدرك بها الغايات الخارجة كذلك وتلبي ما يريده بها ذاك الذي يشاء النظام العام ويتمهُ في الطبيعة والفلسفة هي درس هذا النظام والوسائط التي تؤدي اليهِ ·

وان علم الطبيعيات في اصطلاح المدرسيين هو الجزء الاول من الفلسفة ويشمل الجزئين المجمع اليوم عَلَى تسميتهما بعلم الجماد وعلم الحيّ ·

كتاب في المنطق

فاتحة

بحث اول

في عرض المنطق وموضوعهِ

(١) ان تعيين موضوع المنطق يتوقّف عَلَى معرفة غرضهِ ولا نكير ان غرض المنطق هو أن يضمن للعقل الحصول عَلَى الحقيقة · فانهُ مجموع قوانين اذا تمشى عليها العقل تحقق له معرفة الحق وحصلت له العصمة من الخطأ · الرجل الصائب الرأي يكتسب بمزاولة الحياة حنكة او قوّة ترشده الى الوسائط الصالحة المؤدية الى الغايات فالخبرة تعلمه توجيه افعاله اي مطابقتها للغاية المقصودة · وإن مطابقة فعل لغايته تتوقف عَلَى معرفة ما بين الفعل والغاية من النسبة والارتباط وان عبارات هذه النسب يتألف منها قواعد عملية يهتدي الانسان الحكيم برعايتها الى تدبير افعاله · ومجموع هذه القواعد هي موضوع ما يعرف عند الجميع بأصالة الرأي او العقل السليم والعرف ·

وليست قواعد العرف العام ثمرة الاجتهاد والتروّي إلا انها تتوقّف عَلَى بعض احكام تجريبية يصدرها العقل بداهةً ومن غير انتباه اليها يتوصل بها الى الوقوف عَلَى ما بين حوادث الطبيعة من العلائق وعَلَى ما بين الفعل والغاية المعد هو لها من النسبة والارتباط وانما هذه القواعد التجريبية البديهية هي ضرب من ضروب المنطق الفطري وقلّ انسان

الباب الأول

في علّة النظام المنطقي الفاعلية

✻ الفصل الاول ✻

بحث اول

في مبادي افعال العقل وطبيعتها ·

(١٠) ان مبداء أفعال العقل الاول او البعيد هو الجوهر او المركّب الانساني والمبدأ القريب هو القوّة العاقلة· وبيان ذلك انه عَلَى مايتضح من علم النفس لا يخلو فعل من الافعال العقلية من ان يتعلق اصلاً وممارسة بفاعلية القوى السفلية اي القوى الحسية لافتقاره الى آلة من آلات البدن يتمّ بها لكي تتمكن من تصوّر شيء أنت في حاجة في اوّل الامر الى ادراكه بالمشاعر وان شئت مداومة تصوره فلا بدّ لك من استثبات الموضوع بمداومة مساعدة الحس لك وكذا إذا شئت معاودة تصوّره فأنت في حاجة ماسّة الى صورة ذلك الموضوع الطبيعيّة أو إلى رسمه او الى رقمٍ مثلا او خطٍ اوما شاكل ذلك مما يدل عليهِ · ان الشيء المادي الذي هو موضوع الحس هو ابداً دائمًا متعيّن متشخّص مصنوع عَلَى وتيرة معينة ومن مادّة مخصّصة ومتصف بخواص معلومة فيما ان موضوع التصوُّر فهو مجرّد كلي أعني أنه معتبر بمعزل عن تلك المشخصات اللاصقة بهِ في وجوده الطبيعي الخارجي منقوض عنه اللواحق الغريبة · ومن اجل انه كلي فهو مقول عَلَى جزئيات كثيرة وعدّة افراد مشتركة فيه· مثال ذلك هذا صنج

ألمسهُ بيدي هو من نحاس أصفر مستدير الشكل هو الآن عَلَى طاولتي أنقرهُ فيسمعني رنّة شجية أثر في عيني فأبصرت شكله ولونـهُ وفي يدي فأشعرت بصلابتهِ وفي اذني فسمعت صوتهُ · وكل ما ذكرتهُ فيهِ كالشكل واللون والصلابة والصوت والحضور الحالي المتميّز في مكان كذا الى غير هذا من الصفات المحسوسة الخارجة المختلفة يبقى متفرقاً منفرداً في من يرى هذا الصنج اذا لم يكن الرآئي له قوّة الجمع والتأليف بين تلك الصفات وهذه القوّة هي حاصلة في الانسان والحيوان بالاشتراك وهي ما يسميه الاقدمون بالحسّ المشترك · ثم لمّا كانت كل هـذه الصفات المحسوسة قد فعلت فيَّ بالاتفاق تاركةً فيَّ اثراً لكل واحدة منهـا بحسبها كانت آثارها فيَّ مترابطة متحدة فظهرت لي جميعها كلاً مركّباً من اجزاء هي بقدر عددها وهذا الكلّ المركب بالحالة المذكورة هو الموضوع المحسوس كالصنج الذي ذكرته · وما يحصل فيَّ من الادراك الحسي للموضوع الخارج هو ما نسميه صورةً فان تلك المحسوسات تُبقي فيَّ آثاراً من فعلها الاول هي صور واشباح تلك الصفات المحسوسة التي تنتج في الخيال والمصوّرة والواهمة وتستيقظ عند الحاجة لبقائها ودائع في خزانة الحافظة وهاتان القوّتان اي المصوّرة والوهم يكفيان العقل مؤونة المواد التي يحتاج اليها في فعل التصوّر · وتلك الصور المنشبحة هي التي تساعد العقل وتهيئه الى ادراك الشيء ما هو فتحصل له المعرفة الذهنية التي حدّها هي الصورة

(١١) ان الشيء المادّي الذي تدركه المشاعر او المصوّرة لا يزال شيئاً مشخصاً معيناً مخلوطاً بزوائـد ولواحق وحواشي من كم وكيف واين

العمل الى موضوع مجرّد والى فعل من افعال العقل التجريدية السابقة فيسمى فعل المعرفة هذا فكري او معرفة بالرجوع · ثم ان كان موضوع هذه الفكرى هو موضوع التصوُّر عَلَى وجه الاستقامة فالفكرى تسمى الفكرى الموضوعية أو الوجودية واما ان كان موضوعها هو فعل التصور من حيث هو حدث الفاعل المتصوّر فالفكرى توصف بالنفسانية ·

فكل الافعال التي ذكرناها فمرجعها في الاصل الى التصوّر او الى ادراك شيء ما هو ·

٨ التمييز فعل يتصوّر به العقل موضوعاً عَلَى انه مفترق عن موضوع آخر ليس هو الاول ويراد بالموضوع كل ما يمكن ان يكون حدًّا لفعل التصوُّر ·

فان كان شيءٌ من الاشياء المعلومة مختلفاً عن شيء آخر اختلافاً واقعياً في الخارج سابقاً لفعل تصوّره فالتمييز بين الشيئين يعرف بالتمييز الحقيقي كما هو التمييز بين بطرس و بولس واما ان كانت حقيقة الشيء فردةً وحيدة في الطبيعة ولكن العقل استحضرها بصورتين فالتمييز بين موضوعي التصوّرين مع وحدة حقيقة الشيء في الخارج انما هو تمييز ذهني منطقي

ثم هذا التمييز الذهني يسمى ذهنياً ذهناً اي محضاً للذهنية اذا دلّ التصوُّران عَلَى مضمون واحد بعينه كما لو تصورت بطرس مرتين ليتسنى لك اعلان كونه هو هو بعينه واما اذا دلّ التصوّران عَلَى موضوع واحد وحقيقة واحدة متصورة من وجهين جزئيين فالتمييز ذهني بالقوة مثلاً · لو تصوّرت

نفس الانسان الواحدة باعتبارين من حيث هي المبداء الاول للحياة الحسية ومن حيث هي المبدأ الاول للحياة العقلية والناطقة فبين التصورين تمييز ذهني بالقوّة ·

(١٢) وثانياً التصديق وهو قائم بنسبة شيء لآخر اعني بادراك كون شيئين سبق تصورهما هما متوافقان او متخالفان فهو اذاً فعل تصوُّر موضوعه الصوري تلك النسبة بين حدّي التصوُّرين السابقين[1] ويسمى تصوُّراً مركباً او تصوّر المركبات بمقابلة التصور البسيط وغير المركب ·

وثالثاً اما البرهان او الانتقال الذهني فانه مجموع تصديقات متلاحمة متسلسلة لان العقل يقابل بحدٍّ واحدٍ اوسط حدّين طرفين لا يدرك مباشرة ما بينهما من نسبة التوافق وذلك رغبةً في ان يرى هل تلك النسبة موجودة أوّلاً ويتأدّى الى ذلك بالمقابلة ·

فقد وضح لك مما تقدم ان افعال التصوّر بانواعها المختلفة ثم التصديق والبرهان هي في الاصل الاول فعل واحد بعينه أعني انها تصور او ادراك

(١) م يظهر في هذا التعريف انه خالف كثيرين من المناطقة الذين يجعلون التصديق لا في ادراك النسبة الحكمية فقط بل في ايجاب تلك النسبة او سلبها والا لا يقبل التصديق ضلالاً ان كان محصوراً في ادراك النسبة لا يتجاوزها ولكن يظهر لي ان المؤلف اراد هنا ان يبين ما هو التصديق اساساً واصلاً اثباتاً لكون افعال العقل هي في الاصل الاول واحدة لا ان ينفي وجوب الاثبات والنفي في التصديق بدليل تعريفه التصديق بايجاب النسبة او سلبها كما رأيت فيما تقدم وبالجلي عبارة اراد المؤلف ان يبين ان مرجع التصديق الى ادراك شيء ما هو والشيء المدرك هنا هي النسبة بين شيئين ·

ووضع كما رايت في مثل الصنج وهو يتشبح في المشاعر والوهم عَلَى نحو ما يحس من خارج مخلوطاً كما رايت وليست تلك الاشباح في المصورة والخيال والحافظة هي ما نسميه بالتصور الذهني لان التصور الذهني تصور مجرّد وكلي وبهاتين الصفتين يتميز التصور الذهني المذكور واليك بيانه : يمكنني ان اتصوّر صنجاً عارياً من هـذه الصفات المعينة المذكورة ومنقوضاً عنه تلك الاحوال المشخصة بان لا يكون مثلاً من نحـاس اصفر او مظروفاً بزمان كذا ومكان كذا ومسمعاً صوتاً شجياً الى غير هذه من المشخصات في الوجود اعني يحق لي ان اتصور صنجاً نكرةً يمثل لي ولو مع نقصٍ ما كل فردٍ من افراد الصنوج ايّة كانت مادتهُ وشكله وكمّه وظرفه . والصنج اذا تصوّرته بمعزلٍ عن كل تلك المعينات فقد صار في حالة التجريد ولذلك كان كلياً شائعاً بين كثير من الافراد المشاركة له في الصنجية فهذا هو التصوّر الذهني فكان التصور الذهني هو استحضار موضوع ما بهيئة مجرّدة وكلية

بحث ثانٍ

في ان افعال العقل متعددة ولكنها في اصلها الاول متحدة

(١٢) اما كون افعال العقل اي التصور والتصديق والانتقال الذهني هي متحدة في الاصل فلان كلاً منها قائم بمشاهدة شيء ما هو . واما الاختلاف بينها الذي يجعلها متعددة فحاصل عن صفات عارضة خاصّة بكل واحدٍ عَلَى انفراد فيجدر بك معرفتها عَلَى التعيين فنقول :

اولاً اما التصوّر فيتكيف بكيفيات متعددة يختلف اسمه بحسبها فانه

١ اذا انصرف العقل الى النظر في شيء بمعزل عما يجاوره سمي فعله انتباهاً

٢ هذا الانتباه اذا قصره العقل عَلَى صفة واحدة من صفات ذلك الموضوع بمعزل عما يلاحقها و يرافقها من الصفات او صرفه الى جملة الصفات التي تتقوّم بها ماهية الموضوع ولكن مع قطع النظر عن كل الصفات التعيينية المشخصة لحقيقته الوجودية ففعله حينئذ فعل تجريد . واعلم ان التجريد اساس التعميم ومصدر الشمول .

٣ ثمرة التجريد في العقل هو التحليل اي تقسيم صفات الموضوع المعلوم .

٤ اذا عاد العقل لجمع تلك الصفات التي سبق ففصل بعضها عن بعض ففعله يسمى تأليفاً او جمعاً .

٥ اذا تصوّر العقل موضوعين عَلَى ولاء ورأى بينهما نسبةً وارتباطاً فالتصور بل التصوّران معاً مقابلة وتشبيه

٦ رؤية الحقيقة الوجودية هي العيان او المعاينة والمشاهدة وقيل لها رؤية بمقابلة التصور الذي يرد عَلَى الاشياء الذهنية اي الاشياء المعتبرة بمعزل عن وجودها في الخارج .

٧ اذا كان موضوع العقل هي افعال النفس وخصوصاً افعالها الروحانية فيعبر عن فعله بلفظ الضمير . واعلم في الجملة ان كل فعل معرفةٍ اذا حصل توّاً عن مجرّد ظهور الموضوع فهو فعل معرفة لها بالمباشرة ونسميه مباشرةً واذا لم يحصل توّاً بل بمساعدة الارادة المختارة التي تصرف انتباه

شيء ما هو · اعني انها كلها فعل معرفة شيء ما هو · ولما كان هذا الفعل واحداً بالوحدة الصورية كان محله قوة عارفة واحدة يطلق عليها عَلَى السوية اسم العقل او الفهم او القوة المدركة او الذهن

بحث ثالث

في ان تجردية التصورات تجعل الحكم والبرهان ميسورين ممكنين

(١٤) كل موجود في الطبيعة هو هو نفسه لا غيره هو مشخص معين لا يشترك فيه غيره ولا يتصور ان شيئاً حقيقياً اي موجوداً في الخارج يقال عن غيره او يحمل عليه فسقراط مثلاً هو هو وليس شيئاً غيره وهو علم شخصي لا يسند الى غيره من حيث هو علم شخصي فلا يقال عَلَى غيره مع بقائه علماً او شيئاً مشخصاً فمن انَّى اذاً يصحُّ ان يحمل شيء عَلَى غيره وينسب اليه ·

ان سبب نسبة شيء الى آخر هو لان العقل يقوى عَلَى تصور شيء معرًى عن المشخصات المعينة اعني ان يجرده وكذا يكون موضوع تصوره عاماً اي موجوداً او ممكن الوجود في افرادٍ كثيرة يمكننا ان ننسبه اليها ونحمله عليها في تصديقاتنا وعليه فتصير الاشياء بواسطة التجريد الذهني قابلة لان ينسب او يقال بعضها عَلَى آخر ويحمل عليه · فان كانت معلومات الاشياء الطبيعية تحصل في ذهننا في حالة يصح معها نسبتها الى نوع برمته او جنس بكماله او كانت من الشمول والكلية بحيث تنطبق عَلَى انواع او اجناس فالفضل في ذلك لقوة التجريد · هذا في التصور

والتصديق · وايضاً البرهان يفترض حداً اوسط كلياً شاملاً والا لا تصح نسبة الموضوع فالمحمول اليه · والكلية والشمول هو ثمرة التجريد ونتيجته ·

هذا فلنأتين الآن الى علم المنطق بمعناه الحصري فنقول ·

القسم الاول

الباب الثاني

في علة النظام المنطقي المادية

(١٥) العلة المادية هي ما منه يكون شيء فموادُّ النظام المنطقي التي تستعمل لقيامه ويتركب هو منها هي علته المادية وعليه فنتكلم في الفصل الاول على مواده الاولية وهي التصورات وفي الفصل الثاني عن الحدود والفصل الاول يشمل مسئلتين الاولى في التصور وموضوعه وخواصه والمسألة الثانية في اقسامه ·

✻ الفصل الاول ✻

في التصورات

(المسألة الاولى) في التصور وموضوعه وخواصه

(١٦) في التصور من حيث اعتباره المنطقي (قلت من حيث اعتباره المنطقي لأخرج اعتباره البسيكولوجي كما مرَّ بك في بابه)· التصور

الذي اراه ثلج ·

و٢ اما المقولات التسع الباقية فانها تدلُّ عَلَى معينات عارضة كما سوف ترى ذلك في علم الكليات وهي الكمية والكيفية والاضافة وأين ومتى والوضع وله وان يفعل وان ينفعل · ثم انه من هذه المقولات التسع ما هو داخل في الموضوع المقولة هي عنه واريد به الموضوع بمعنى اطلاقه ومنها ما هو خارج عنه فمن الجنس الاول ترى اثنتين داخلتين في الموضوع ولازمتين له معتبراً باطلاقه وهما الكم والكيف ومقولة ثالثة لازمة للموضوع معتبراً بالنسبة الى غيره وهي الاضافة مثل زوج وشفع واما الخارجة عن الموضوع فهما مقولتا الأين والمتى الواحدة للمكان والاخرى للزمان وكلتاهما مستمدتان من المقدار الاولى من مقدار الكم والثانية من مقدار الزمن اي مدة بقاء الموضوع · واما مقولتا الفعل والانفعال فانما تنسبان الى الموضوع لانه مبدأ الاولى وحدّ او غاية الثانية مثل قولك كسرتُ الزجاجة فانكسرت ·

البحث الثاني

في الاجناس العالية

(٢١) ان الاجناس العالية هي خمسة · ان في العقل الانساني قوة التجريد والتقسيم والجمع وهو يتصور الشيء الحقيقي الوجودي بواسطة معلومات مجردة صالحة لان تصير شاملة كلية فما هي العلاقة بين تلك المعلومات المجردة القابلة للشمول والموضوع اعني ما العلاقة بين المحمول

والموضوع المقول هو عنه وما هو وجهُ مقولية تلك المعلومات الشاملة عن الموضوع وباية حجة يكون الموضوع محمولاً عليه المحمول

فالجواب ان مقولية تلك المعلومات عن الموضوع تكون عَلَى انواع مختلفة فمنها ما هو مقول قولاً ذاتياً ومنه ما هو مقول قولاً ضرورياً وان غير ذاتي ومنها ما هو مقول قولاً حادثاً او عارضاً فهات نبين لك ذلك باسهاب فنقول ·

اولاً من تلك الصفات ما تتقوم به ذات الشيء وماهيته وهي التي تجعل الشيء ان يكون ما هو والتي بدونها لا يمكن وجوده ولا تصوره مثل الحيوانية والنطق في الانسان ·

وثانياً منها ما هو ضروري ولكن غير ذاتي وهو ما لا يتقوم به الجوهر ولكنه حاصل عنه ضرورةً وهو ما يبين ويزيد الكمال المقوّم للشيء وذلك على وجه الاستمرار والثبوت وهذا ما يسمى الخاصة ·

وثالثاً اما الصفات الحادثة او العارضة وتسمى العرض وهي ما كانت علاقتها مع الذات علاقةً عارضة وتسمى العرض الحادث والمفارق والعرض المطلق فقد تبين لك ان مقولية المحمول عَلَى الموضوع عَلَى ثلاثة أوجه : مقولية ذاتية ومقولية ضرورية غير ذاتية ومقولية عارضة أو المقولات الذاتية والمقولات الضرورية والمقولات العارضة ·

ورابعاً المقولات الذاتية تقسم الى ثلاثة هي النوع ثم مركباه الجنس والفصل ·

ان العقل ليس موضوعه الذات المتشخصة الفردية بل الذات

النوعية التي هي عبارة عن مجموع معلومات مجردة وكلية وهي التي تقوم بها ماهية شيء بحسبما يتصوره العقل فالنوع هو اذاً عبارة عن هذه الصفات المقومة للذات والماهية ثم هذه الصفات المقومة للنوع منها مايقال معاً عَلَى النوع وعَلَى غيره من الانواع ويسمونها الصفات الجنسية لانها تقوم الجنس ومنها ما يستقلُّ به النوع بوجه خصوصي ويتميز به عن غيره من انواع جنسه وهي الفصل النوعي ثم الخاصة ما ليس من ماهية الشي ولكنه حاصلٌ عنها ضرورة ولازم لزوماً غير قابل الانفصال ويقال عن صفة انها خاصة من خواص النوع اذ تفرد بها النوع بطريق الاستقلال ولزمت لكل افراده بوجه الشمول ولكل واحد منها بوجه الاستمرار فتكون الخاصة عبارة عن كلي خارج عن الماهية صادق عَلَى نوع بالاستقلال وعَلَى كل افراده بالجملة وعَلَى كل فردٍ منها بالاستمرار فهذه هي شروط ثلاثة لا بدَّ من تحققها في الصفة لتكون خاصة من الخواص . والخاصة بمعناها الحصري يكون امتدادها هو امتداد الذات فتتعاكسان . فان خلا شرط من الشروط الثلاثة المتقدمة لا تبقى الخاصة خاصة لانها والذات لا تتعاكسان قولاً . ولكن قد يسمون الصفة خاصة وان خلا منها شرط او شرطان من الشروط المتقدمة كأَن تكون مثلاً تلك الصفة مما يتفرد بها نوع دون غيره وان لم تشمل تلك الصفة كل فرد من افراد النوع صادقةً فيها جملة وفي كل فرد منها عَلَى وجهِ الاستمرار فعلم الطب مثلا خاصة من خواص الانسان وكذا كل صفة وجدت في جميع افراد نوع ما وجوداً دائماً مستمراً ولكن تلك الافراد لا تملكها بطريق الاستقلال بل توجد في افراد اخرى

من افراد جنس فهذه الصفة قد يسمونها خاصة ايضاً و بهذا المعنى قال برفير من خواص الانسان ان يكون حيواناً منتصباً عَلَى رجلين . وكذا قد تسمى خاصة تلك الصفة اللازمة لكل فردٍ من افراد النوع المشتركة بينهم والثابتة لهم وحدهم دون سواهم ولكن ثبوتها لهم هو عَلَى وجه التوقيت لا الاستمرار و بهذا المعنى قال برفير خاص بالانسان و بكل انسان و به وحده ان يبيض شعره شيباً عند الشيخوخة . واما الصفة العارضة العامة والعرض العام فيمكن تعريفه بوجه السلب او بوجه الايجاب وهو يقابل الخاص اما تعريفه بالوجه السلبي فان يقال العرض ما ليس خاصة واما تعريفه بوجه الايجاب فان يقال العرض هو صفة يمكن وجودها في شيء او زوالها عنه مع بقاء ماهية معروضها وموصوفها سالمة عَلَى ما قاله برفير .

ثم الصفة العارضة والعرض العام منها ما يكون مستقراً في معروضه عَلَى وجه الاستمرار ومنها ما يكون منفكاً لا يوصف به معروضه الا عَلَى وجه التقطع فيكون العارض عَلَى نوعين منفك وغير منفك عن معروضه فالمنفك كالنوم في قولك الحيوان ينام وغير المنفك في قولك الغراب اسود الريش قاله برفير وعليه يجب ان تفرق بين العرض وان غير منفك (وبين) الخاصة .

واما قول برفير ان الصفات العارضة ما كان وجودها او عدم وجودها في الموضوع عَلَى حدٍّ سواء فلا يراد به ان خلوها في بعض طائفة النوع مطلقاً او في بعض آونة وجود معروضها انما هو شرط ضروري لعارضيتها لانه ربَّ صفات عارضة يكون استمرار وجودها في المعروض

من حيث اعتباره المنطقي هو مركّب من مركّبات التصديق ويصلح ان يكون موضوعاً او محمولاً في القضية · فان التصديق هو الفعل الاساسي من افعال العقل والتصور يهيّىء معدّات التصديق ومواده وان البرهان هو تحصل تصديق جديد من تصديقات سبق عليها · والتصديق حكم بشيء متصور عَلَى شيء آخر متصور وعبارته هي القضية فالتصور المنطقي هو الشيء المعقول المقول عن شيء اخر والمقول عنه شيء اخر · والنسبة بين التصورين المكنى عنها بالرابطة ويعبر عنها عند العرب بالضمير او بفعل كان وقد تحذف عندهم اكتفاء عنها بالاعراب والربط · وان التصورين اي الموضوع والمحمول يعرفان بالحدين او الطرفين والموضوع أو المحكوم له او عليه هو ما نسب اليه شيء والمحمول ما حُمل عَلَى غيره اي نسب اليه وما تنسبه الى الآخر وما تنسب اليه الآخر هما تصوران موضوعيان لا ذهنيان صرفاً · ويعرفان بالحدين والطرفين · ويسمى الاول موضوعاً او مقدماً والثاني محمولاً او تالياً بحسبما تكون القضية حملية او شرطية كما سوف ترى · وانما سمي الموضوع موضوعاً لان التصور وُضع او نصب ليحمل عليه غيره والمحمول محمولاً لانهُ يحمل ويقال عَلَى غيره ·

(١٧) لما كان الحق والباطل هما متعلقي التصديق لا التصور كان بحث المنطق الذي غرضه معرفة الحق مقصوراً عَلَى التصديق ولكنه يتناول التصور من حيث ان هذا يكون مادة للاحكام الصادقة او وسيلة للتصديقات الباطلة · وان التصور المفرد البسيط لا يوصف بالحق والباطل وانما الحق والباطل يحصلان عند ما تُثبت شيئاً لشيء او تنفيه عنه ·

والمنطق ينصبُّ بحثه عَلَى افعال العقل من الوجه الذي يتمكن به من توجيهها الى الحق ومجانبتها الباطل ·

واعلم ثم ان التصور لا دخل له في المنطق الا باعتبارين باعتبار كونه موضوعاً للتصديق وباعتبار كونه محمولاً له ومن ثم هذان المطلبان الاول الموضوع اي شيء هو والثاني المحمول اي شيء هو ·

المطلب الاول
في الموضوع

(١٨) اما موضوع القضية فهو في آخر درجة من درجات تحليله ذات مفردة معينة · نعم يكون الموضوع في القضية بل كثيراً ما يكون شيئاً مجرداً ولكنه حينئذٍ منقول عن محمول لموضوع فردي سابق ولنا عليه دليلان دليلٌ من علم النفس وآخر من علم الكلي والموجود · اما الدليل الاول فلأنّ التصور مستمدٌّ منه الاختبار الحسي الذي لا يرد الاّ عَلَى مفردٍ معين غير مجرَّد بل مخصص والدليل الثاني أن الموضوع في الحصر ولا يصح ان يكون إلاّ فرداً معيناً وهو الذي يسميه ارسطو الجوهر الاول لانه « اي الجوهر الاول » من جهة اولى لا يصلح ان يحمل عَلَى موضوع سابق لان الفردية المتشخصة لا تحمل عَلَى شيء ولا يشترك فيها غيرها فان سقراط مثلاً هو سقراط لا يقبل التوحيد مع غيره الا مع نفسه ومن الجهة الثانية لانه اي الجوهر الاول هو موضوع التصورات المجردة الشاملة التي يصلح ان تحمل هي عليه من وجوه مختلفة · خذ

هذه القضية الثلج تذيبه الشمس فالثلج فيها موضوع مجرد ·

ولكن ما هو الثلج · هو شيء ابيض اللون يتساقط كالقطن المندوف خفيف بارد الملمس فهذا الذي تراه جسماً ابيض اللون وتلمس برودته ويتساقط كالقطن المندوف الخفيف هو ثلج فقولك هذا الجسم الخفيف الابيض الساقط هو الموضوع الاول وهو فردٌ معين وقولك الثلج محموله ثم صار الثلج موضوعاً لمحمول آخر هو صفة الذوبان عند حرارة الشمس فقد رأيت ان البحث عن طرفي القضية يؤدي بنا الى معرفة الحد الاول الذي هو في الاصل موضوع فردي مشخص وهو الذي يعود الذهن فينسب اليه كل محمولاته ·

المطلب الثاني
في المحمول

(١٩) اما المحمول فهو محطّ لثلاثة أبحاث منطقية اولها ما مدلوله ماذا يقال به عن الموضوع وهذا بحث المقولات العشر وثانيها ما هي علاقته بالموضوع وكيف يجب نسبته اليه وهذا هو بحث الاجناس الخمسة وثالثها ما هي رتبة التصور في الشمول وما هو مقامه في سلم المحمولات الكلية وهذا بحث عن التعريف والتقسيم

بحث اول
في المقولات العشر

(٢٠) ان اريسطو حاول جمع كل محمولات التصديقات التي تصدر عن العقل بصورها التي لا نهاية لاختلافها فوُفِّق الى ردها الى

طوائف نِسب تفهيماً لما تفيد الموضوع المستمد عن الاختبار من انواع التعينات وكل طائفة من تلك الطوائف النسبية يتقوم منها باية تصورات متجانسة هي المقولات العشر اي أجناس المحمولات السامية وينطوي تحتها كل ما يتصوره العقل اياً كان ذلك التصور وهي تستغرق كل كنوز التصور وتستوعب كل مطالب العلم في مستقبل الايام ·

واما ما هي هذه المقولات التي وفق اريسطو الى وضعها وهي في غاية من البساطة ولا يساوق بعضها بعضاً ولا يتوحد معه فالجواب هي الآتية ١ الجوهر المجرد او الجوهر الثاني · اذا رأينا شيئاً ابيض متساقطاً كالقطن خفيفاً بارداً تقول هذا المرئي المتصف بالصفات المذكورة (اي الموضوع الاول الفردي او الجوهر الاول) هو ثلج فالثلج هنا محمول لموضوع معين فردي وهو هذا المرئي والملموس قبلاً ثم الثلج في قولك الثلج يذوب بحرارة الشمس لفظ يدل بصورة التجريد على معنى مجرد هو ذلك الجوهر الذي وقع تحت حواسنا متكيفاً بتلك المعينات العارضة المدلول عليها باوصاف ابيض خفيف بارد فاذا جعل العقل لفظ الثلج بحالة تجريده تلك محمولاً لذلك الموضوع المرئي بالحس كما لو قال هذا الموضوع المرئي ثلج فيكون حينئذٍ نسب الى الموضوع (اي هذا المرئي) المقولة الاولى وهذه المقولة تسمى الجوهر الثاني بالمقابلة الى الشيء المشخص الفردي المسند اليه تلك المحمولات وهو الجوهر الاول جرياً على تسمية اريسطو · ودليله ان الجوهر الثاني هذا يقع موضوعاً لمحمولات ولكنه يفترض شيئاً فردياً معيناً قد وقع هو محمولاً له من قبل كما في قولك هذا

من مقتضيات شريعة طبيعية كما لو قلت الزنجي اسود اللون وكل الزنوج سود فانه وان ثبت كون السواد صفة مستمرة في الزنجي فلا يمنع ذلك من كونها صفة عارضة لتحقق كون الزنجي باقياً في نوع الانسان سواء كان اسود اللون او ابيضهُ · وعليه فلا يكفي للتفرقة بين الخاص والعرض مجرد ملاحظة الوقائع والتتبع البسيط وسوف ترى ان سبيل التفرقة بين الصفة العارضة المستمرة والخاص هو محط بحث جليل هو بحث الاستقراء العلمي ويستلزم مزوالة الطرائق الامتحانية مزوالةً دقيقة ·

(٢٢) واما فائدة درس الاجناس فهي جليلة لاننا نقف بذلك الدرس على معرفة ان الموضوع قد يكون نوعاً او جنساً او فصلاً نوعياً وانهُ لهُ خواص واعراض وكل هذا يمهد للعقل طريق التعريف والتقسيم ثم تلك المعرفة لا بدَّ منها للبرهان العلميّ الذي يتوصل اليه بالتعريف ولما كان بين هذه الاجناس العالية نسب تعلق لا يتهيأ لنا معرفتها إلا بمعرفة تضمن وامتداد التصوُّرات اتبعنا هذا البحث ببحث التضمن والامتداد

البحث الثالث
في التضمن والامتداد

(٢٣) اما التضمن فهو مضمون التصوّر اي مجموع الصفات والخواص التي دلنا عليها تحليل الموضوع · فالانسان مثلاً تصوُّر مجرَّد فإن اعتبرت مفهوم هذا التصوّر علمت ان مدلوله صفات وخواص مختلفة انتزعتها بالتجريد من افراد مستقراة فهذا المدلول او مجموع هذه الصفات هو التضمن

واما الامتداد فهو ماصدقات هذا التصور اي جملة الافراد الذين يصدق عليهم او يمكن ان يصدّق عليهم فيكون التصوّر المجرَّد العام او بمثابة كلّي إلهيّ أو كلي منطقي · فقولك الانسان كلّي الهي يتضمن الجسمية والحيوة والحس والعقل التي هي اجزاؤه الالهية · وهو ايضاً كلي عقلي من حيث انهُ يصدق على كل افراد الناس الذين مضوا والاحياء وعلى الآتين منهم والممكن وجودهم · وكل افراد الناس اذا اعتبرتها بوجه التوزيع كانت هي اجزاءه العقلية المنطقية والتصوّر كثير التضمن او قليله بحسبما يشمل من الصفات كثيرها او قليلها · وهو كثير الامتداد اوقليله بحسبما يصدق على افراد كثيرة او قليلة فكلما زاد التضمن قلّ الامتداد وبالعكس · واذا قابلت بين تصوّرين واكثر من حيث ما لهما من التضمن والامتداد وجدت بين تلك التصورات نسباً اليك بيانها ·

بحث رابع
في نسب التعلق بين التصورات من حيث امتدادها

(٢٤) ان بين التصورات من حيث عمومها وشمولها مراتب متفاوتة وما كان منها مرجعه الى طائفة واحدة فقد جعلوا له جدولاً سموه بالسلم المنطقي وما ترى في المرتبة الاخيرة نازلاً من هذا السلم هو الجوهر الفردي الذي لا يقال على غيره ولا ينسب الى غيره وانما يحمل عليه كل محمول · وفي الرتبة التي تعلو الاخيرة تلواً على الاثر ترى ما يسمى بالنوع وهو الكلي المقول على الافراد ثم فوقه الجنس الصادق على الانواع القريبة

وعلَى الافراد ثم الجنس منه بعيد ومنه قريب ومنه وسط · وهاك السلم علَى ما نسقهُ برفيريانا للاجناس الذاتية للجوهر وتفهيماً لما بين بعضها من تبادل التعلق ·

(الجنس الاعمّ الاعلى) جوهر

(فصل) جسمي — غير جسمي

(جنس متوسط) جسم

(فصل) حيّ — غير حيّ

(جنس متوسط) حيّ

(فصل) حساس — غير حساس

(جنس) حيوان

(فصل) ناطق — غير ناطق

(نوع) انسان

انسان:
- كليّ مفهم اشتراكاً او المبهم انسان ما (وهي الجزئيات والافراد)
- جزئي نافٍ للاشتراك بوضعه كزيد وسائر الاعلام الشخصية وهو المشخَّص
- جزئي نافٍ الاشتراك بغيره هذا الانسان وغلام عمرو

البحث الخامس

في مقابلة التصورات من حيث تضمنها وفي نسبة التوافق والتباين

(٢٥) اولاً يكون التصوران متحدين او متغايرين بحسبما يكون مفهومهما واحداً أو مختلفاً كتصوريّ الانسان والحيوان الناطق وكتصوريّ الانسان والحيوان · فهما في الاول متواطئان وفي الثاني مختلفان ثم التصوران غير المتواطئين اي المتغايران إما ان يكونا متآلفين (اي قابلي الائتلاف) او متنافرين وذلك باعتبار امكان اجتماعهما في شيء واحد كالسائل الحلو ويقال لهما متلاقيان أو امتناع اجتماعهما معاً كالسائل والجامد · ويقال لهما متعاندان او متقابلان ·

وثانياً التعاند أو التقابل يكون علَى اربعة انواع تقابل التناقض وتقابل السلب والإيجاب أو تقابل العدم والملكة وتقابل التضادّ ثم تقابل التضايف ·

١ً اما تقابل التناقض بين تصورين وهو اساس التقابلات فهو

قائم بأن لا يكون بين حدَّي التناقض اشتراك في شيء بتةً لان الحدَّ الواحد وجود والآخر عدمه فان التناقض بين شيئين هو كون الواحد موجبا والثاني سالباً له لا اكثر ولا اقلّ كقولك انسان لا انسان · ابيض لا أبيض وهلمَّ جراً

٢ً اما تقابل السلب أو العدم والملكة فهو سلب صفة من موضوع قابل لها من طبعهِ · والقيد الاخير ضروري كالعمى في الانسان والفرس فهو بخسٌ لما يحق لها من طبعهما وليس من هذا القبيل العمى في الجماد فليس لفظ السلب هنا مرادفاً للفظ النفي او فوات الشيء فان الجماد لا يبصر ولكنَّ البصر ليس مسلوباً منه فان السلب او النزع يفترض موضوعاً من شأنه ان يملك المسلوب او المنزوع منه ·

٣ً اما تقابل التضاد محله بين طرفي طائفة اشياء منطوية تحت جنس واحد مثلاً لو فرضنا فرضاً ذهنياً ان درجات النور منسوقة في سلسلة واحدة فيكون طرفاها الاسود والابيض متضادَّين فيكون تقابل التضادّ بين شيئين او اشياء لا يمكن اجتماعها في موضوع واحد معاً وقد يمكن اجتماعها عَلَى التعاقب (ما لم يكن احدهما طبيعياً للموضوع كالبياض في الثلج) فمن المتضادات الاسود والابيض والصحة والمرض والعدل والظلم والفضيلة والرذيلة وهي من متضادات الكيف والملكة وكذا الشجاعة والجبانة ·

٤ً اما تقابل التضايف او الاضافة وهو آخر درجات التقابل فمحله بين تصورين لا يشرح الواحد منهما الاَّ بالآخر ولا يفهم الواحد

منهما بدون الآخر مثلها كالأب والابن والضعف والنصف والمعرفة والمعروف ولما كان تقابل التضايف احطَّ المتقابلات رتبةً ويدلُّ عَلَى اضافة شيء الى شيء كان الاولى له ان يدعى ترتيباً او نسبةً مرتبة · ولا خفي ان مثل هذا التميز يفيد التصورات جلاء ووضوحاً والتعاريف والتبويبات دقةً وحسن انتساق

المسئلة الثانية

في تقسيم التصورات · في اخص اقسامها

(٢٦) تقسيم التصورات الى ثلاثة اقسام باعتبار موضوعها الذي يجرده العقل من الاشياء المطلوبة معرفتها وباعتبار كيفية تمثيلها للشيء المعلوم ثم باعتبار مصدرها وحصولها وقد يتداخل بعضها ببعض ·

اولاً اما باعتبار موضوعها المجرد فهي اي التصورات ١ً اما كلية الشمول او جنسية او نوعية او شخصية او جزئية وهذا التقسيم مبني عَلَى تفاوت مراتب التجريد في المعرفة الذهنية اما الشخصية او الجزئية فهي التصورات التي تستحضر كل معينات الموضوع مع المعينات التي تجعله شخصياً او فرداً مخصصاً كبطرس وبولس ·

ثم التصور هو جنسي او نوعي بحسبما يمثل للعقل صفات او معلومات شائعة ومشتركة بين انواع جنسٍ واحدٍ او أفراد نوع واحد وذلك عَلَى غير وجه التعيين وهي في كلتا الحالتين تصورات عامة شاملة وكلية ·

واما ان كان التصور مما يبعد كثيراً عن حالة التعيين وكان موضوعه

اكثر بساطة اعني اذا كان العقل يتصور الاشياء بواسطة معلومات وصفات هي من الشيوع بحيث تتناول كل موجودات الطبيعة فالتصور يدعى فائق الشمول او التصور العام[1] وان دلّ التصور عَلَى افراد كثيرة بهيئة الجمع فهو تصور جمعي كشعب · ويلزم الانتباه الى الفرق بين التصور الجمعي والتصور الكلي ·

ثانياً تقسم التصورات الى محيطة او مساوية والى لا محيطة · فالمحيطة ما تتناول كل معلومات الموضوع او عَلَى الاقل كل المعلومات التي في طاقة العقل الوصول اليها · واللا محيطة ما تناول بعضها فقط · ثم اللا محيطة فهي إمّا ملتبسة او مبهمة او مشتبهة او بعكس ذلك جلية وتعيينية وتمييزية · فالتصور الملتبس ما مثل لنا الموضوع بصفات مختلطة

(١) م · وقد حصروا هذه التصورات في خمسة هي : الموجود · الشيء · الواحد · شيء ما او الهوهو · الحق الخير · فالموجود يراد به الذات او الماهية من حيث وجودها او امكان وجودها · ويقال عَلَى كل واحد من المقولات العشر ولكن قولاً عَلَى وجه التناسب لا عَلَى الاشتراك المحض والتواطؤ واخص معاني الموجود ان يقال عَلَى الصادق وعَلَى ما هو موجود خارج النفس · واما الشيء فيقال عَلَى الماهية او عَلَى كل ما يقال عليه لفظ الموجود وقد يقال ايضاً عَلَى ما هو اعمّ مما يقال عليه الموجود وهو كل معنى متصور في النفس سواء كان خارج النفس او لا ولهذا صح القول هذا الشيء اما موجود او معدوم وبهذا المعنى يطلق اسم الشيء عَلَى القضية الكاذبة ولا يطلق عليها اسم الموجود

والواحد يدلّ عَلَى شيء لا يمكن ان يقسم بذاته اي بما هو ذلك الشيء · وشيء ما يدلّ به عَلَى ما هو منحاز في ذاته وممتاز عن غيره · والحق يقال عَلَى الموجود من حيث هو مطابق للعقل · والخير يدلّ به عَلَى شيء من حيث مناسبته لغاية ما · وسوف يتضح لك كل ذلك في علم الموجود ·

لا تكفينا مؤنة تمييزه عن غيره من المواضيع · واما التصور الجلي والصريح او التعييني فانه وان كان قد يتضمن صفات مشتركة بين مواضيع كثيرة ففيه من المشخصات ما يستقل به الموضوع المعلوم بحيث يتميز بها عما سواه · فمثل الاول ان تتصور السمك حيواناً يسبح ومثل الثاني ان تتصوره سابحاً يتنشّق من أذنيه · فتصورك هذا من قبيل التصور الجلي والتعييني ·

ثالثاً تقسم التصورات الى مركبة وبسيطة او مفردة فالتصور المركب ما تألف من اجزاء يصلح كل واحد منها ان يكون محمولاً في القضية كتصور انسان عادل وتصور كل واحد من الجزئين تصور بسيط او مفرد ·

(٢٧) وثانياً : ثم التصورات من حيث كيفية تمثيلها للموضوع فمنها ١ مؤلفة وهي ما استحضرت الموضوع معيناً بصورة ما كالأبيض والعادل فان هذا التصور يشمل الصفة وموصوفها · واعلم ان التصور من حيث هو هو لا يكون مؤلفاً بمعنى التأليف الحقيقي وانما سموا التصور كذلك توسعاً للدلالة عَلَى ان الموضوع المتصور ليس هو مجرد صفة بل هو عين تلاصقها الصفة ويقابل التصور المؤلف التصور المجرد وهو الذي يمثل الصورة بمعزل عن الموضوع المصور بها كالعدالة مثلا والبياض وهو عند العرب ما يعرف باسم المعنى والتصور المؤلّف هو في التحقيق ثمرة فعل التجريد ثم التصور المجرد هو ايضاً ثمرة فعل تجريدي ثان نتوصل اليه بفعل الفكري والرجوع ·

البحث الثاني

في الكلمة الخارجة والكلمة الباطنة

نصائح عمليّة

(٣٠) اذا بحثنا عن عبارة تصورنا بدلالة التكلم فإننا أوّل ما نقصده في بحثنا هو عبارة التصور بالنظر الينا وهذه العبارة هي الكلمة الباطنة · ان الكلمة لغرضين تفهيم الغير واشراكه في تصورنا وهذا اظهر غرضيها ولكن تصورنا من قبل ان ينصرف الى غيرنا و يتعدّى اليه لابد له من ان يفرغ في قالب باطني بصورة باطنة تستوقف انتباهنا عليه فهذه الصورة الباطنة او الهيئة والدلالة الداخلة هي ما يسمى بالكلمة الباطنة وهي اسبق من الكلمة الخارجة او اللفظ فليست الكلمة الخارجة الا انتشار الكلمة الباطنة وامتدادها اوصداها فاذا تقرّر ان للكلمة الغرضين المتقدمين صحّ ان نستنتج النتائج الآتية ·

١ً انه لما كانت الكلمة او اللفظ دلالةً عَلَى المعاني والتصورات كان درس اللغات سبيلاً يتوصل به الى معرفة ما هي تصورات الناس الطبيعية في العالم الذي نطلب معرفته فان اللغات قمطر يعي معاني الاعصر الخوالي و كنز جامع لافكار الاقدَمين ·

٢ً أنه لما كان التصور يعبر عنه بكلمة باطنة وكانت الكلمة الخارجة هي نفس الباطنة ظاهرةً بلباس اللفظ كان من الواجب صرف العناية في أول ألامر الى اتقان الكلمة الباطنة وتوشيتها بمجانسها قال بلس

يستحيل علينا ان نفهم غيرنا ما لم نفهم نحن نفسنا وعدم فهم النفس ما في نفسه من المعاني مما لا يندر حدوثه بل يكثر وقوعه ·

٣ً انه رُبَّ معنى أصيل او جديد لم يكن في اللغة المستعملة لفظة تدل عليه دلالةً مطابقة فحقّ الكاتب حينئذٍ أن يتحرى لفظاً مستعملاً يقرب من معناه او يرتجل لفظاً آخر فيه وجه من وجوه الدلالة والشبه ولا مانع من ان يستعمل اللفظ الاعجمي وفي كل حال يتعين عليه تنبيه القارئ الى ما اراد باللفظة المذكورة دفعاً لكل ابهام والتباس · هذا ونكتفي الآن بما اشرنا اليه بالايجاز وسوف نستوفي البحث عن اللغة وطبيعتها في علم النفس ونعلّق في آخر كتابنا هذا ذيلاً ضافياً في القواعد التي يجب ان يتمشى عليها الكاتب في استعمال الالفاظ واوضاع اللغة ·

المسئلة الثانية

في تقسيم الالفاظ او الحدود

(٣١) ان التقسيم الذي اجريناه عَلَى التصورات ينطبق ايضاً عَلَى الألفاظ مع بعض خصوصيات في هذه نذكرها زيادة للفائدة فنقول [1]

١ً اللفظ كلي اي شائع او جزئي بحسبما يكون معناه عاماً او كلياً او جزئياً فالشائع اما عام الشمول او كلي مطلقاً وشائع وهذا الكلي او الشائع يكون اسم جنس او جنسي او اسم نوع او نوعي بحسب معناه ·

---

(١) م· اللفظ بالنسبة الى المعنى اما ان يعتبر بنفسه واما ان يعتبر بالنظر الى مدلوله وامتداده واما بالنظر الى كيفية دلالته من جهة وضوح الدلالة وكمالها واما بالنظر الى مقابلته بلفظ آخر كما يتضح لك مما يلي

والالفاظ الجنسية او النوعية هي متواطئة واما عامة الشمول فهي من قبيل المشككات لاشتراك الافراد في معنى اللفظ لكن لا على السواء بل مع اختلاف فيه وهذا التنويع مبني على تقسيم اخر للالفاظ ·

٢ً الالفاظ الكلية (او الجنسية والنوعية) تسمى متواطئة اذا دلّ اللفظ الواحد على اشياء متعددة ينطبق عليها تعريفٌ واحدٌ ذاتي كالحيوان مثلاً فانه يقال على الانسان والفرس بالتواطؤ لاستوائهما في معناه من غير اختلاف وتفاوت على ان كلاً من الانسان والفرس جوهر حي حساس · فالمتواطيء اذاً ما كان معناه واحداً تستوي فيه افراده

٣ً يكون الحدّ مشتركاً إذا دل بلفظ واحد على اشياء مختلفة ومعناها الذاتي مختلف كالعين فان هذا اللفظ يدل على الباصرة وعلى الينبوع وعلى الذهب وعلى ذات الشيء وخيار الشيء الخ · ومثّل عليه اريسطو بلفظ الانسان مقولاً عن الانسان الحقيقي وعن صورة الانسان على حائط لاختلاف تعريفهما فيكون الاشتراك هو تعدّد المعنى مع وحدة اللفظ وعكسه المترادف الذي هو تعدّد اللفظ والمعنى واحدٌ كانسان وبشر فانهما موضوعان للحيوان والناطق ·

٤ً المنقول وهو ما دلّ باللفظ الواحد على اشياء متفقة في المعنى من وجه مختلفة من وجه آخر فان كان الاختلاف من قبيل الأوّلية او الأقدمية او الاشدية (اي الاحقية والأليقية او التقدم بالذات او التفاوت في المعنى) فيسمى اللفظ عند العرب مشككاً والنسبة بينه وبين المعنى

تشكيكاً · والمنقول يدخل فيه التشبيه والمجاز [1] وأدخل اريسطو المنقول في المشترك مثلاً اذا قلنا ان الاجسام والارواح تشغلُ حيزاً من المكان فالتحيز ليس متواطئاً اي متوافقاً في الشيئين بل فيه عموم وخصوص وجهي وهو اذا أُسند الى الارواح فاسناده من قبيل المنقول والنقل بالمعنى المذكور يعبر عنه بالاستعارة لأن الاستعارة استعمال اللفظ الموضوع للدلالة على خاصةٍ لشيء للدلالة على شيء آخر تحققت لنا فيه تلك الخاصة أو الصفة · فان قلنا ورَق مثلاً مريدين به الكاغد اي القرطاس فقولنا من قبيل الاستعارة لأنه موضوع للدلالة على الاخضر النابت على اغصان الشجر المسمى ورَقاً بالوضع والصفة التي صححت نقله عن وضعه الى الدلالة على القرطاس ايضاً هي الملابسة والسرّقة ·

٥ً تقسم الحدود ايضاً الى مفردة ومركبة فالمفردة ما دلت بلفظ واحدٍ غير مركب على معنى بسيط او مركب · والمركب ما دلّ بالفاظ كثيرة على تصور واحد مشيراً الى ما له من المشخصات كأفلطون الفيلسوف وزيد بن عمر · الخ

٦ً الى مجرّدة ومؤلفة فقولك ابيض وعاقل لفظ مؤلف وقولك البياض مثلاً مجرّد على ان قولك ابيض يدلّ على صفة هي البياض وعلى موضوعها اي موصوفها تبعاً وبخلافه قولك البياض لأنه يدلّ على الصفة

(١) م واريد بالمنقول هنا اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل بمعنى آخر لمناسبة بين المعنيين او ملابسة بينهما

٢ً اما وضعية او سالبة فالوضعية ما مثلت الشيء بمعلومات هي له وفيه حقيقةً كتصور النور والحيوة · والسالبة ضدها وهي التي تستحضر الموضوع بسلب ما ينفيه من الصفات كتصور الظلمة والموت بانهما عدم الضو وعدم الحيوة

٣ً ثم الوضعية اما حقيقية او تمثيلية فالحقيقية اذا مثلت صفة خاصة بالموضوع اي مميزة له عن غيره كما هي في واقع الحال والتمثيلية هي اذا تصور العقل موضوعاً يفوق طاقة ادراكه متوسلاً الى معرفته لا بما فيه من الصفات الخاصة المميزة له بل بطريق المقابلة والتشبيه بينه وبين موجودات اخرى يعرف صفاتها حقيقة كما لو تصور حياة الله بمقابلتها مع حياة الانسان وحضور الارواح بمقابلته مع تحيز الاجسام في المكان · ويسمى هذا التصور تصوراً بالتمثيل النسبي

(٢٨) واما التصورات بالنظر الى مصدرها فهي اما بديهية او عيانية (اي حاصلة لاول وهلة) او كسبية (اي حاصلة بواسطة) فهي بديهية او عيانية اذا ادرك العقل الموضوع بداهةً اي من مجرد حضوره للذهن او كان الموضوع المطلوبة معرفته قد اتصل من نفسه بالعقل بأن ولد في الذهن تصور ما هو · والكسبية اذا لم يدرك الموضوع لمجرد حضوره بل بواسطة موضوع آخر · وهذا اي التصور الكسبي اما حقيقي او تمثيلي بحسبما يكون الموضوع الذي كان واسطة المعرفة من طبيعة الموضوع المطلوبة معرفته او من غير طبيعته ثم المعرفة الكسبية قد يصفونها بالتجريدية بمقابلة المعرفة البديهية او العيانية ·

❊ الفصل الثاني ❊

في الحدود

(المسئلة الاولى) في الحدود وموضوعها وخواصها

البحث الاول في موضوع الحدود

(٢٩) الحدّ او اللفظ هو دالٌّ قولي على الموضوع المعلوم بحسبما هو متصور في الذهن فليس اللفظ دلالةً على الاشياء من حيث هي في الخارج ولا دلالةً على الصورة المستحضرة في الذهن من حيث هي مرتسمة في الذهن · فلو قلت مثلاً الشمس تحرق النبات فلا تريد بالشمس تصورها او صورتها المستحضرة في الذهن ولا المخاطب يفهم هذا اللفظ بهذا المعنى بل نية المتكلم وعرف الكلام ان لفظ الشمس يراد به المنير الطبيعي بحسبما يدركه العقل فلا يدل على الموضوع الخارج مباشرةً بل على الموضوع الخارج على ما هو بصورته في الذهن زعم القوم اياماً طوالاً ان الشمس كرة نارية او أطار متحرك ينتقل حول كرتنا الارضية وهذا القول ليس صحيحاً ولا صادقاً على الشمس كما هي في نفسها وانما هو صادق في الشمس على ما كان يتصورها القوم قبل اكتشاف غليلي وكوبرنيك · فضلّ من قال ان الاسم دلالةٌ على التصور وكذا ضلّ من قال إن الاسم دلالةٌ على الشيء والحقيقة بين القولين اعني أن الاسم دلالة على الموضوع الذي هو الشيء المتصور بما هو متصورٌ

بمعزل عن موضوعها او موصوفها ·

٧ الى وضعية وسلبية كالحياة واللاّ ميتونة وقد يدل اللفظ الوضعي عَلَى معنى سلبي وكذا بالعكس مثلاً الموت والمرض واللا متناهي وامثال ذلك ·

٨ (م) الى تقييدية ومطلقة فالتقييدية ما دلت على معنى لازم لآخر كالابيض الدال على الموضوع والصفة والمطلقة · ما دل على معنى قائم بنفسهِ كالجوهر والحجر والاسكندر الخ

٩ الى مفيدة بنفسها ومفيدة بغيرها فالاولى ما دلت بنفسها على معنى تام وتصلح بذاتها موضوعاً او محمولاً في القضية كانسان وحيوان وما شاكل ويقال له ايضاً التام · والثانية ما لا تفيد معنى الا مضافةً الى غيرها ويقال لها الناقصة ايضاً وهي الحروف والاسماء الملازمة للاضافة عند العرب ·

الى هنا في مواد النظام المنطقي وفي عاته المادية فهات الآن نبحث عن استعمال تلك المواد توصلاً الى النظام المذكور فالاستعمال الاول يتمّ في التصديق ويكمله البرهان ويختم كمال كليهما التنسيق العلمي

القسم الثاني

من المنطق

الباب الثالث

في علة النظام المنطقي الصورية

مقدمة الباب

(٣٢) ان التنظيم العلمي لا يحصل دفعةً واحدة بل يتم تدريجاً · واولاً فان المحمول يتعلق بوجه صوري بالموضوع وهذا هو فعل التصديق او الحكم · ثم ان التصديقات اذا ضمَّ بعضها الى بعض وأُلف بعضها مع بعض فانها تهيء حينئذٍ تصديقات اخرى اشد تركيباً تكون هي البرهان او القياس البرهاني

ثم البرهان او القياس اذا ضمّ الى براهين أُخرى متعددة مرجعها لى موضوع واحد فيتألف منها النسق المنطقي وهذا هو التنظيم او السياق العلمي ·

وان هذا الباب الثالث يشمل ثلاثة فصول بحسب تفاوت مراتب التنظيم المنطقي التدريجي الثلاث التي ذكرناها · فالفصل الاول الذي خصصناه للكلام عَلَى التصديق والقضية يتناول ثلاثة مطالب · فالمطلب الاول في تعريف التصديق والقضية والمطلب الثاني في التصديقات والقضايا والمطلب الثالث في النسب اي نسب التعلق بين التصديقات والقضايا

الفصل الاول

في التصديق والقضية

المطلب الاول

في تعريف التصديق والقضية

(٣٣) القضية التي هي عبارة الحكم او التصديق انما هي قائمة بحمل شيء عَلَى آخر او نسبته اليه قال ارسطو القضية كلام ذو نسبة حكمية · قال كل كلام له دلالة ومعنى ولكن ليس كل كلام يدل عَلَى نسبة شيء · فالاسم مثلاً يدل عَلَى معنى لكنه لا ينسب شيئاً وكذا الامر يدل عَلَى معنى ولكن لا نسبة فيه حكمية وكذا الطلب جملته نسبية ولكنه ليس فيه نسبة حكمية · فالقضية اذاً لا بد لها من حدين ورابط يربطهما · فتعريف القضية بانها نسبة حكمية تعريف بالذات واما قولك القضية قول يحتمل الصدق والكذب وهو الخبر فهو تعريف لها بالخاصة · والكلام المتضمن نسبة حكمية إما ان يبدو بصورة الايجاب او بصورة النفي وكل قضية لا تبدو لك بهذه الصورة البسيطة فهي لا بدَّ متناولة لها ضمناً :

البحث الاول

في الاثبات والنفي وفي مبدإ التناقض

(٣٤) الاثبات هو نسبة المحمول الى الموضوع نسبةً موجبة اي

الحكم بان النسبة بينهما هي واقعة والنفي هو الحكم بان المحمول مفصول عن الموضوع · ثم الحكم بثبوت شيء لشيء او بانتفائه قد يكون مطابقاً للواقع او لا مطابقاً اعني قد يمكن ان تثبت شيئاً لشيء عَلَى انه له وليس هو بالواقع له · او تنفيه عنه عَلَى انه ليس له مع انـه في الواقع له وكذا بالعكس فكانت الصور اربعاً · وكذا يمكن ان تثبت او تنفي في زمن غير الزمن الحاضر وعليه فكان سبيل للمخاطب ان ينفي او ينكر ما اوجبت او ان يوجب ما سلبت · ومن ثمَّ فكان كل إثبات يقابله نفي وكذا العكس اي كل نفي يقابله اثبات

فوجب من ثم التسليم ان الاثبات والنفي اذا تقابلا حصل من تقابلهما ما يعرف بالتناقض · و يجب الانتباه الى ان التناقض انما يتحقق معناه فيما اذا ورد الاثبات والنفي على شيء واحد بعينه منسوب لشيء واحد بان ينسب شيء لشيء و ينفي الشيء المثبت نفسه عن الشيء المثبت له بعينه · وليس تناقض فيما اذا اثبت او نفي اشياء مختلفة وان تساوت في الاسم · ولذلك فاننا نسلم في اول الامر بهذه القضية الاساسية عَلَى ما قاله ارسطو وهي هذه : ان مبدأ التناقض اساس منطق التصديقات

البحث الثاني

في محل التصديق والقضية في الحياة العقلية

(٣٥) اما ما هو محل التصديق والقضية في الحياة العقلية فالجواب ان التصديق ليس هو فقط الفعل الاصلي الذي تتجه اليه كل اوجه التصور بل

هو محط رحال كل افعال العقل وليس في التحقيق فعل من افعال العقل إلاَّ ومرجعه الى التصديق فان كل فعل من افعال العقل التجريدية انما ينتزع من موضوع معلوم صفةً من صفات ذلك الموضوع المرئي مثلاً : رأيت شجرة فيعتبر العقل هيئة جذرها او اغصانها او تنوّ قشرها ولون ورقها الى غير هذه من الصفات المحسوسة ·

ولكنَّ كلاً من هذه الافعال التجريدية يزاوجه تصور شيء قائم بنفسه هو معروض لتلك الصفات التي انتزعتُها منه ثم اعود فانسبها اليه مجردة وليس تجريد هذه الصفات كالشكل والهيئة واللون في الشجرة الا نسبة هذه الصفاة نسبة ذهنية الى هذا الموضوع غير المعين الذي اطلب تعينه وتنويمه اعني ليس ذلك الا ان اقول في نفسي هـذه المحمولات صادقة عَلَى الموضوع اعني ان احكم بان هذه الشجرة هي ما تدل عليه تلك الصفات · هذا ما يدلنا عليه الضمير · وايضاً علم اللغة يؤيده ويوضحه · فما معنى قول اللغويين وضع لفظ للدلالة عَلَى معنىً او اطلاق اسم عَلَى مسمٍ الا ترى ان هذا القول معناه تخصيص تصور مفرغ في قالب اللفظ اللغوي بموضوع ما ادل عليه باسم الاشارة قائلاً هذا وذاك ولو سميت السيف باتراً فاكون عبَّرت عن هذه الآلة بلفظ دال عَلَى تصور توصلتُ اليه بفعل التجريد وهو فعل القطع والبتر (١)

(١) وكذا من تتبع كتب اللغات وجد ان اصل اوضاع الالفاظ للدلالة عَلَى المعاني العامة · وكذا خصصوا بكل شيء في اول وجوده والدلالة عليه اسماء عامة فالانسان المولود يسمى مولوداً قبل ان يطلق عليه اسم العلم

المطلب الثاني

في الاحكام والقضايا

في تقسيم القضايا بوجه الاجمال

(٣٦) القضية تكون بسيطة او حملية اذا تألفت من موضوع ومحمول ورابطة ليس غير ومركبة اذا تألفت من عدة قضايا حملية مرتبط بعضها ببعض · ثم القضايا البسيطة او الحملية تقسم باعتبار مادتها وصورتها وكمها وكيفها ·

البحث الاول

في القضايا الحملية البسيطة

المسألة الاولى

تقسيم القضايا البسيطة باعتبار مادتها

(٣٧) يراد بمادة القضية هنا لاحدّاها معتبرَين عَلَى انفراد بل حداها معتبرَين معاً من حيث التناسب بينهما اي تبادل النسبة وذلك من قبل ايقاعها اي من قبل ان يصدر العقل حكمه بِهِ اي بوقوع النسبة او عدمه ·

فالقضية تقسم من هذه الحيثية اولاً الى قضية من مادة ضرورية والى قضية من مادة عارضة · والاولى تسمى ايضاً ضرورية او مطلقة وتحليلية والهية · والثانية تسمي عرضية وافتراضية واختبارية وطبيعية

لاختلاف الاعتبارات فيها

فالقضية تكون ضرورية او من مادة ضرورية اذا كانت النسبة بين الحدين لا يمكن ان تكون بخلاف ما هي عليه · فان النسبة الواجبة التحقق فانما تحقق كلما وجد طرفاها وعليه فالحكم بمادة ضرورية هو صادق عموماً مطلقاً ووقوعه حاصل حالما يتلاقى الطرفان · واما القضية العرضية او بمادة عارضة فهي التي تكون النسبة الحكمية بين حديها مما يمكن ان تكون عَلَى خلاف ما هي عليه اي ان النسبة بين الحدين لا يذعن لها العقل من مجرد تصوره موضوعها او حديها وانما اذعانه يتوقف عَلَى الاختبار · وقد عرّف القديس توما القضية الضرورية بانها القضية المعقولة بنفسها والعرضية بانها القضية المعقولة بواسطة شيء آخر غير حديها واما متى تكون مادة الحكم ضرورية و بالنتيجة متى يمكن اصدار الحكم بلا حاجة الى شيء آخر غير حضور الطرفين للذهن فالجواب كما يلي

(٣٨) ان التصديقات بمادة ضرورية هي عَلَى نوعين:

١ً النوع الاول تكون النسبة بين حدي القضية ضرورية اما لان الموضوع اذا اعتبر بمركباته الجوهرية فوجد متحداً مع المحمول اتحاد مطابقة بأن يكون هو نفس المحمول واما لان الموضوع يتضمن المحمول فان كان الموضوع هو نفس المحمول كان الحكم حكماً بالمطابقة كما لو قلت : المربع شكل متساو الخطوط ومستقيم الزوايا او لو قلت : اثنان يساويان واحد وواحد ٢=١+١ · او الانسان حيوان ناطق · فان العقل عند مجرد نظره الى الحدين تتضح له نسبة المطابقة بينهما وتجلي في الوقت

نفسهِ ضرورة صدق الحكم بتلك المطابقة ·

و٢ً اما كون الموضوع يتضمن المحمول اي انه يتناوله عَلَى انه من مركبات ماهيتهِ فهذا يظهر له من تحليل ماهية الموضوع · لما كانت ماهية الشيء هي ما لا يقوم بدونه الشيء لا في الواقع الخارجي ولا في الذهن كان لا يمكن ان الموضوع يوجد او يتعقل من دون المحمول الذي يتضمنه تضمناً ذاتياً كما لو قلت المربع شكل متساو الزوايا والانسان عاقل · فان العقل في كلتا الحالتين يتأدى الى ادراك ضرورة النسبة بين حدي الحكم من مجرد مقابلة احدهما بالآخر فكان تصور الواحد مستلزماً وجود وتصور الآخر · ونسمي الحال الاول من الحالين المتقدمين المطابقة والثانية التضمن · ولا يتصور كون المحمول يتضمن الموضوع إلاّ في الحدود المتعاكسة كالانسان حيوان ناطق وما اشبه وذلك لان الخاصة المعبر عنها بالمحمول لا تتضمن الذات فلو قلت الانسان يفهم او يعقل فلا يصح العكس بان يقال كل من يعقل انسان ·

٣ً والنوع الثاني هو ان النسبة بين حدي الحكم تكون ضرورية اذا كان المحمول يفترض الموضوع و يتوقف عليه ضرورة ولزوماً ولذلك فان المحمول لا يتهيأ تعريفه الا بايضاح ماهية الموضوع · وهذا محله فيما اذا كان المحمول خاصة من خواص الموضوع الحقيقية واريد بالخاصة الحقيقية هنا الخاصة بمعناها الحصري كما تقدم في بابه · فان تعريف المحمول (مفرداً كان او منفصلاً) اذا قوبل بماهية الموضوع فانه يؤدينا الى ادراك العلاقة الضرورية بين الحدين وهاك مثلاً عَلَى المحمول المفرد

او البسيط : لو قلت العدد الاول ما لا يقسم الى اعداد يتضمن جميعها كية واحدة من الاشياء (ويعرّف عادة بأنه ما لا يقسم الا عَلَى ذاته او عَلَى الواحد) فهذا التعريف لا يدخل في مركباته عدد ٥ . ولكن اذا اعتبرت هذا التعريف من جهة ثم اعتبرت من جهة اخرى حاصل قسمة عدد ٥ الى اجزائه الثلاثة اي ٢ و٢ و١ اتضح لك ان تعريف العدد الاول ينطبق بالضرورة على عدد ٥ . فكون العدد هو عدد اول ليس هذا تعريف العدد ٥ بل هو خاصة من خواصه .

وهاك مثلاً عَلَى المحمول المنفصل : لو قلت كل عدد هو شفع او وتر (وسمي منفصلاً لحرف الفصل او) فالوترية ليست من ماهية العدد بل ليست خاصة ضرورية له وكذلك الشفعية ليست من ماهيته ولا من خواصه وكذا قولك وتر وشفع معاً او قولك وتر او شفع عَلَى وجه الانفصال ليس داخلاً في تعريف العدد ولا جزءاً من الماهية العددية بل هو لاحق يكلواحقها الضرورية لانه اذا سلمنا بان الواحد ليس عدداً بل مبدأ من عداد فيكون كل عدد اما مقسوماً عَلَى اثنين او لا مقسوماً اعني انه للاون اي العدد شفعاً او وتراً . فهذان حادثان يتضح لك فيهما العلاقة بين الحدين عند مجرد حضورهما في الذهن . وان المدرسيين تبعاً لارسطو يعبّرون عن هذين النوعين من القضايا الضرورية بالقضايا المقول فيها المحمول عن الموضوع قولاً ذاتياً بالمقابلة التي يقال فيها عنه قولاً عرضياً .

هذا وان النسبة الضرورية بين الحدين اما ان يدركها العقل مباشرة

وبلا واسطة اعني ان العقل يدرك ضرورة تلك النسبة حالما يحضر له الشيئان معاً او لا يدركها بداهة بل يحتاج في ادراكها الى معاناة تحليل الحدين او احدهما ومشقة المعاناة في التحليل تزيد او تنقص بحسب خمول الذهن او حدته فتكون صعوبة ادراك النسبة بلا واسطة امراً ناشئاً من قبيل الذهن لا يتعلق بطبيعة النسبة بين الحدين ولا يضرُّبها فهاك قضيتين تحتاجان الى إثبات وليست النسبة بينهما واضحة للعقل وخصوصاً عَلَى وجه بديهي عَلَى انهما في مادة ضرورية والمحمول مقول فيهما عن الموضوع قولاً ذاتياً إن الضرب اذا حولت فيه المضروب ضارباً لا يحصل تغير في حاصل الضرب مثلاً

١٥	٥
٥	١٥
٧٥	٧٥

والثانية اذا حاذى خطان مستقيمان خطاً ثالثاً مستقيماً فهما متحاذيان معاً .

هذا واعلم ان القضية بمادة مستحيلة مرجعها في التحقيق الى القضية بمادة ضرورية لان الشيء الذي يستحيل ان يكون فهو بالضرورة ليس كائناً .

(٣٩) لنا هنا وقفة في مسئلة اساسية خطيرة وهي وان كانت من متعلقات علم الالهيات فلها دخلٌ في هذا الباب لتوقف معرفة القضايا عليها وهي هذه :

مِمَّ يتأتى ان بعض النسب بين حدي القضية مقول قولاً ذاتياً

وبعضها مقول قولاً عارضاً · والجواب عليها ان ضرورة النسب مبناها عَلَى الماهيات المجردة وعارضيتها اي النسب منشاؤها الحقائق الوجودية وبيان ذلك ان الموضوع المجرد هو متصوَّر بمعزل عن معينات المتى والاين والمادة والوضع كما رأيت في القضايا التي تقدم ذكرها فان المواضيع فيها كالمربع والانسان والعدد والمضروب بـهِ هي مجردة ولذلك كانت القضايا المؤسسة عَلَى تلك المواضيع لا متعلق لها بوجود تلك الاشياء الواقعي ولا بالشروط اللازمة للوجود الواقعي عَلَى ان الوجود الواقعي هو محط الاختبار والتجربة فكان صدق النسبة الضرورية غير متوقف عَلَى الوجود الخارجي فإدراك وقوع تلك النسبة ليس متوقفا عَلَى الاختبار ·

وبعكسه صدق النسب في القضايا بمادة عارضة فانه اي الصدق متوقف عَلَى وجود الموضوع في الخارج وعَلَى الشروط اللازمة لوجوده فكان من ثم ان ادراك صدق تلك النسب انما هو متوقف عَلَى تحقق الواقع · ولا ننكر ان الاشياء الوجودية الخارجة لها شرائع ونواميس ولكن تلك النواميس ليست ضرورتها إلاَّ من قبيل الضرورة الشرطية وهي عارضة مطلقًا اعتماداً عَلَى ان وجود الاشياء التي تبنى عليها تلك الشرائع الطبيعية هو وجود حادث فان قلت مثلاً الذهب اصفر رنان او الحرارة تمدد الاجسام او امثالها فتلك قضايا بمادة عارضة ولا يمكنك ان تقول ذلك الحكم او تلك القضية الا بعد الاختبار ومعاناة الامتحان ·

ذيل

في مترادفات الاسماء المتقدمة

(٤٠) ان القضايا بمادة ضرورية تسمى ايضاً الهية ومطلقة لان موضوعها ضروريّ بالضرورة الموصوفة بالالهية ثم لعدم تعلق موضوعها بالاحوال الملازمة للوجود الخارجي الحادث ويقابلها القضايا التعليقية والطبيعية وقد تسمى الاولى ذهنية محضة اشارة الى ان الذهن يقوى من نفسه عَلَى ادراك صدقها · واما الثانية اي الاختبارية والتجريبية فان معرفتها تتوقف عَلَى تحقق الواقع ·

ثم انه بعد كنت غلبت عَلَى القضايا الاولى تسميتها بالقضايا من متقدم او القضايا التحليلية وعَلَى الثانية القضايا من متأخر او التأليفية عَلَى ان بين القضايا بمادة ضرورية او بمادة حادثة عَلَى ما يذهب اليه المدرسيون و(بين) القضايا التحليلية والتأليفية وفقاً لمذهب كنت فروقاً كثيرة اساسية ليس مقام البحث عنها هنا لانه حق علم التحقيق

المسئلة الثانية

تقسيم القضايا باعتبار صورتها

(٤١) اريد بالصورة هنا ارتباط الموضوع والمحمول عَلَى ما توجبه او تنفيه بعبارة الحكم ·

١ والقضايا تقسم بهذا الاعتبار الى موجبة والى سالبة بحسبما يحكم العقل بكون المحمول موافقاً للموضوع فيجب اثباته له (وهو التركيب)

او لا مطابقاً له فيجب من ثم رفعه وفصله عنه (وهو التقسيم) ووجه تسميتها بالتركيب او الجمع والتقسيم ان قائل القضية اذا حكم بثبوت شيء لشيء فقد جمع بينهما جمعاً ذهنياً ومثل هذا الجمع لا يتمُّ الا في القضية الموجبة عَلَى ان الحكم فيها متعلقهُ حصول الاتحاد بين المحمول والموضوع وارتباطهما الموضوعي او الخارجي وبخلاف ذلك القضية السالبة لان الحكم فيها هو بان المحمول مختلف عن الموضوع في ذاتهِ ومن ثم يجب فصله ورفعه عنه · ولهذا قد سموا القضية الموجبة جامعةً والسالبة رافعة · ثم رُبَّ قضية موجبة في الظاهر هي في الحقيقة سالبة مثلاً هذا الانسان يخلو من الفطنة أو قضية سالبة في الظاهر تكون موجبة في الحقيقة مثلاً ليس الانسان بمعصوم عن الخطاء ·

٢ً يتعلق بصورة التصديقات كيفيتها واعني بالكيفية تعييناً ما يتعين به ارتباط المحمول بالموضوع اي النسبة بينهما والعرب يسمون الكيفية هنا مادة القضية او عنصرها او اصلها وهذه القسمة تسمى التوجيه والقضية تسمى موجهة واللفظ الدال عليها جهة · وتنقسم القضية من هذه الحيثية الى ثلاثة اقسام فان ارسطو حصر الكيفية في ثلاثة انواع:
اولها الضرورية المطلقة وهي ما حكم فيها بان المحمول مطابق للموضوع او منافٍ له بالضرورة مثلاً ان للعالم علة اولى بالضرورة ويستحيل ان يوجد العالم من نفسه وبينها وبين القضية بمادة ضرورية فرق يجب الانتباه اليه وهو ان القضية الموجهة تُذكر فيها الجهة اي اللفظ الدال عَلَى التوجيه

وثانيها القضية الوجودية وهي ماحكم فيها بمطابقة المحمول للموضوع في الواقع الخارج مثلا زيد مات امس

وثالثها القضية الحدسية وهي المبنية عَلَى الامكان وهي ما يحكم فيها عَلَى سبيل الحدس بوقوع او لا وقوع حادث لا علاقة طبيعية تربطه بعلة معينة مثلاً قد يمكن ان يقع الاقتراع للتجند على فلان · قد يصير هذا الرجل الصالح لصاً · والامكان هنا بمعنى الحدوث لا بمعنى اللانقيض · قال القديس توما : الضروري ما كان معيناً من طبعه فقط الى الوجود واللا ممكن ما كان معيناً فقط الى اللا وجود والممكن ما لا يتعين لا الى الوجود ولا الى اللاوجود مطلقاً سواء ترجح الى واحد منهما او تساوى فيه كلا الامرين وهذا هو الحادث ·

(٤٢) ما هو حكم المحمول في القضية الحملية ·

ان تضمن المحمول وامتداده في القضية يختلفان باختلاف صورتها فهو من حيث التضمن والامتداد في القضية الموجبَة عكسهُ في القضية السالبة وبيانه :

١ً ان المحمول في القضية الموجبَة مأخوذٌ باطلاق تضمنهِ وإن كان تضمنه أقلَّ من تضمن الموضوع · ولكنه مقول على الموضوع بجزء من امتداده · ومعناه ان كل ما يتناوله المحمول من المشخصات والصفات جملةً او افراداً هو مثبت للموضوع اعني انه مقول عليه بمعنى الجمع وبمعنى التفصيل · ولكن الموضوع يمكنه ان لا يصدق (وهو في الواقع لا يصدق بقوة القضية المقولة) على كل الافراد التي يتناولها المحمول بامتدادهِ ·

فلو قلت مثلاً الهواء جسم فانك تثبت للهواء كلما يتضمنه معنى الجسم من المشخصات ككونه جوهراً ذا ابعاد مركباً ثقيلاً الخ ·

ولكنك لا تثبت كون الهواء هو كل ما يطلق عليه لفظ الجسم من الجزئيات اي لا تثبت ان الهواء هو كل جسم وان لا جسم الا الهواء · ويستثنى من هذا الحكم الحدود الجوهرية التي يطرّد فيها و ينعكس الحد والمحدود كما لو قلت الانسان حيوان ناطق اذ يصح ان يقال الانسان كل حيوان ناطق وأن يقال إن كلّ حيوان ناطق فهو انسان

ثانياً اما في القضية السالبة فحكم المحمول عكس ما تقدم اعني ان المحمول فيها مستعمل باطلاق امتداده ولكن بحسب جزء غير معين من تضمنه كما لو قلت الحجر ليس حيواناً فانك تنفي عنه كل فرد من افراد الحيوان ولكنك لا تنفي عنه كل الصفات المشخصات للحيوان بل بعضها اذ ان الحجر ليس حيواناً ولكنه جسم كالحيوان · ودليله ان نفي صفة من الصفات المقومة كاف للحكم بعدم اتحاد الطرفين والخلاصة ان المحمول في القضية الموجبة جزئي وهو كلي في السالبة ·

المسئلة الثالثة

تقسيم القضايا باعتبار كميتها

(٤٣) تنقسم القضايا من حيث كمها ١ً الى كلية و٢ً الى شخصية او مخصوصة و٣ً الى جزئية و٤ً الى مهملة

١ً فالكلية ما يحكم فيها بنسبة المحمول لجميع افراد تصور ما او

بنفيه عنها جميعها : مثلاً كل انسان مائت · ليس من احدٍ منهم باقياً (١)

٢ً الشخصية ما حكم فيها بنسبة المحمول الى فرد معين مشخص او بنفيه عنه كزيدٌ كاتب · واذا دل موضوع القضية بلفظه المفرد عَلَى جملة جزئيات او افراده مسماة يقال له اسم الجمع او اسم جمعي وتسمى القضية جمعية واسم الجمع في اعتبار المنطق هو في حكم الشخصي والقضية الجمعية في حكم الشخصية

و٣ً القضية جزئية اذا لم يكن الموضوع فيها كلياً سواء دلّ عَلَى افراد كثيرة من نوع واحدٍ أو عَلَى فرد واحد منها مثلاً بعض الناس عالم · وقولك البعض في مثل هذه القضايا اما ان يدل عَلَى معين فالقضية جمعية مثلاً من الشهود من هو صادق ومنهم من هو كاذب او بعضهم صادق و بعضهم كاذب فكل من الفريقين معلوم عند القاضي · وبعض جمعي أو عَلَى غير معين والقضية حينئذٍ مبهمة ومرجعها الى الكلية المنفية كقولك بعض الناس غني ومرجعها ليس الإنسان غنياً بالضرورة

و٤ً المهملة او المبهمة هي ما لا يصرّح في الحكم فيها يكون الموضوع هو كلياً او جزئياً بل انما نظر فيها الى موافقة او لا موافقة المحمول للموضوع مثلاً النفس أمّارة بالسوء · لا يحسن بالمرء طلب الملذّات · وكذا قولك قد حكم في هذه الدعوى حكماً ظالماً · قال اريسطو القضية الكلية أهم من الجزئية لاشتمالها لها في امتدادها اذ من عرف الكلية

(١) م والكلية مسوّرة اذا عبر عن كمها بلفظ كل او بعض وما شاكلهما وان لم يعبر فمهملة · كقولك لا رجل في الدار

عرف الجزئية بالقوة ولا يعكس

(٤٤) تقسم القضايا باعتبار كيفها الى صادقة وكاذبة بحسبها تكون النسبة المحكوم بها بين المحمول والموضوع هي في الواقع كما حكم بها مطابقةً أو لا · فتكون القضايا من هذا القبيل على اربعة انواع موجبة صادقة وسالبة صادقة وموجبة كاذبة وسالبة كاذبة · مثل الاولى كأن تقول زيد يركض وهو في الواقع راكض والثانية كأن تقول ليس الزنجي أبيض اللون · ومثل الثالثة كأن تقول الغراب ابيض اللون وهو في الواقع اسوده ومثل الرابعة كأن تقول ليس الثلج ابيض وهو في الواقع ابيض ثم اعلم ان كثيراً من المناطقة يعنون بكيف القضية ما عبرنا عنه بالصورة فيقولون الكيف هو الايجاب والسلب ولكن الاختلاف هو اختلاف لفظ فقط

ذيل

ضوابط للتمييز بين الموضوع والمحمول في القضايا

(٤٥) ان عدم تمييز الموضوع من المحمول في القضايا كثيراً ما يوقع الناشئين وطلبة علم المنطق في ضلال مبين يسري من التصديقات الى القياسيات حتى ينزّل الصحيح منها من منزلة الفاسد وبالعكس فيقوى اللفظ في الجدل والمناظرة ويتمكن الخطاء فينقضي الى سوء الاستدلال وكذب النتائج فكان من اهم الأُمور اصلاح الخلل الذي يقع في مدارس المنطق من عدم تدريب الطلاب على التمييز بين الموضوع والمحمول

الحقيقيين في القضايا وتمرينهم على ردّ الجمل الى ترتيبها المنطقي ولا سيما وان اللغات وآدابها تجوّز من التقديم والتأخير وتتصرف في التعبيرات بأساليب الفنون وتجوزات تكثر معها اوهام الطلاب المبتدئين حتى لا أقول ان المطلعين نفسهم يكادون يهيمون · ليس كل ما كان صدراً او عجزاً في القضية هو موضوعاً او محمولاً لها وليس كل ما كان مبتدأً او فاعلاً في اللغة العربية او غيرها موضوعاً وليست كلية القضية او جزئيتها متوقفين على لفظتي كل وبعض كما يتوهم ذلك البعض · بل لا بدّ في التمييز لكل هذا من ضوابط متعددة نذكر لك اخصها فنقول الضابط في التمييز بين الموضوع والمحمول هو معنى القضية والدليل فيه معنوي لا لفظي · كل ما تنسب اليه شيئاً او تحكم عليه بشيء هو الموضوع والمنسوب والمحكوم به هو المحمول · وقلت « معنى القضية » لأُخرج ما كان في التركيب اللغوي مسنداً اليه وهو في الواقع مسند وكذا بالعكس ثم لأُدخل ما كان في الاصل وفي نية المتكلم هو المسند اليه حقيقة على ان تركيب الكلام يخالفه · وكثيراً ما يحصل الارتباك في ذلك فيجب التمعن واعمال الفكرة للاهتداء الى الصحيح · مثلاً لو قيل أقبح الناس من غوى، اشقى الناس من طمع واسعدهم من قنع وان الدّ عدوّ لك نفسك فالنحو يسوغ كون اللفظ الاول في الجملة مسنداً اليه ومحكوماً له او عليه ولا يسوغه المنطق لأن المحكوم له او عليه والمسند اليه حقيقةً انما هو الكلام الثاني اي من غوى ومن طمع ومن قنع ونفسك · وكذا قول القديس بولس (رسالة الى كورنتس) ما لم تره عين ولا سمعت به اذن

ولا خطر عَلَى قلب بشر ما أعدّه الله للذين يحبهم (الآية) فان المسند اليه حقيقة هو الكلام الاخير «ما اعدّه الله» مع انه واقع اخيراً عند النحويين و يجوز عندهم ان يكون مبتدا مؤخراً أو خبراً وامثال هذه كثيرة في الاقوال الحكمية والكلام الشعري والسجع ·

واكثر ما تعرض مظنة الشطط في القضايا المركبة حيث لا يهتدى الى أي القضايا هي الأصلية وايها هي المعترضة والمعمولة الا من تتبع قرائن الكلام والوقوف عَلَى نية المتكلم بل وان الجملة العاملة فيما بعدها والتي هي في الظاهر جملة اصلية قد تكون هي جملة معترضة ومعمولها الجملة الاصلية مثلاً لو قلت: ان الله يأمر باكرام الملوك ولويس الرابع عشر ملك فالله اذاً يأمر باكرام لويس الرابع عشر · فيظهر للتأمل ان ليس الغرض من هذه القضية المركبة اثبات الأمر لله باكرام الملوك وانما هو ان الملوك واجب اكرامهم عملاً بأمر الله ولهذا وجب تحرير القضية كذا: ان الملوك يجب اكرامهم عملاً بأمر الله ولويس الرابع عشر ملك فاذن لويس الرابع عشر يجب اكرامه عملاً بامر الله فترى ان الملوك هو الموضوع الحقيقي في الكبرى ولويس الرابع عشر هو الموضوع الحقيقي في النتيجة وقد ذكرنا هذا المثل للتنبيه أن الاعتماد في التمييز بين الموضوع والمحمول هو المعنى لا عَلَى ظاهر العبارة وتركيبها اللغوي فكفى بما قلناه الى هنا تذكرة لطلبة المنطق وتحذيراً لهم من المبادرة الى الحكم بفساد القياس حيث لا فساد بل يمكن رده الى الصحة ·

البحث الثاني
في القضايا المركبة

(٤٦) القضية مركبة اذا تألفت من قضايا بسيطة » وقال قضايا بلفظ الجمع » ليخرج تركب المحمول والموضوع وتعددهما في حال ما اذا كان كل من الموضوعات والمحمولات موضوعاً او محمولاً جزئياً وكانت جملة الموضوعات والمحمولات معاً هي الموضوع الكلي والمحمول الكلي مثلاً الآب والابن والروح القدس هم الثالوث الاقدس فلا يصح تحليل هذه القضية الى ثلاث قضايا لأن الآب والابن والروح القدس معاً هم الثالوث لا كل واحد منهم فليس مثل هذه ما نسميه قضية مركبة ومن القضايا المركبة ما تركيبها ظاهر ومنها ما تركيبها خفي · وقال فلاسفة بور رُويال ان القضايا المركبة تركيباً صريحاً ظاهراً عَلَى ستة انواع والمركبة تركيباً خفياً مقدراً عَلَى اربعة انواع وانهى غيرهم الانواع الى اكثر من ذلك عداً واننا نعتمد التقسيم الاول فنبين تعريف كل واحدة من القضايا المركبة وما يشترط لصدق كل واحدة عَلَى انفراد فنقول ·

(٤٧) اما المركبة تركيباً صريحاً ظاهراً فهي العطفية والعضلية والشرطية والسببية والوصلية والاستدراكية واليك بيان ذلك ·

١ً فالعطفية ما تألفت من عدة موضوعات او محمولات او عدة موضوعات ومحمولات معاً مربوط بعضها ببعض بحرف العطف ايجاباً او سلباً مثلاً: الايمان وحسن الاعمال ضروريان للخلاص · الفضائل

التي تحت العفة هي الحياء والدعة والصبر والسخاء والحرية والوقار الخ وهي منحلة الى قضايا بسيطة وصدقها بصدق كل تلك القضايا وقد تكون صادقةً من وجهٍ وكاذبة من آخر فيجب التمييز فيها والتسليم بالصادق وانكار الكاذب وقد تكون لفظة «او» للعطف مثلاً الصلوة او حسن الاعمال مجلبة للمغفرة اذ يمكن حلها الى قضيتين الصلوة مجلبة للمغفرة وحسن الاعمال كذلك ·

وقد تكون كفائدة لفظة أو للتساوي بين معطوفيها وكفاءة كل منهما لنسبة المحمول الى الموضوع صدقاً اي لافادة ثبوت الحكم · فيكون المعنى ان الصلوة وحسن الاعمال متساويان في نيل المغفرة وكل منهما كافٍ له · فتأمل ·

ثم القضية العطفية ان كانت سالبة بحيث تدل عَلَى منع الجمع بين المعطوفين فتسمى عندهم مانعة الجمع ومرجعها الى الشرطية المنفصلة مثلا لا يكون الانسان بخيلاً وعادلاً معاً وتحريرها ان كان عادلاً فليس بخيلاً وان كان بخيلاً فليس عادلاً · وحكم هذه ايضاً من حيث الصدق حكم المعطوفة اعني ان صدقها قائم بصدق كل قضية من قضاياها عَلَى انفراد

٢ً القضية الفصلية او الانفصالية او العنادية ما ارتبط موضوعاتها او محمولاتها بحرف الفصل «او واما» وما شاكلهما وتدل عَلَى العناد بين طرفيها وتستلزم صدق احدهما (فان توقف ثبوت احدهما عَلَى انتفاء الآخر تسمى مانعة الجمع وانتفاء احدهما عَلَى ثبوت الآخر فمانعة الخلو · م) مثلاً كل فعل اختياري هو باعتبار ادبيته حسن او قبيح ويشترط في صدق المنفصلات ان يكون طرفا الانفصال فيها متعاندين او متنافيين من

غير حد اوسط بينهما واعلم ان القضية المنفصلة ذات الطرفين يمكن تحويلها الى قضايا شرطية سالبة وتجيء عَلَى اربع صور مثلا العدد زوج او فرد وصورها الشرطية الاربع هي هذه ١ً ان كان العدد زوجاً فليس فرداً و٢ً ان كان العدد فرداً فليس زوجاً و٣ً ان لم يكن العدد زوجاً فهو فرد و٤ً ان لم يكن العدد فرداً فهو زوج القضية الشرطية ما تضمنت جزئين يرتبط احدهما بالآخر بحرف من حروف الشرط وعرفوها بانها هي قضية مركبة لا تثبت شيئاً ولا تنفيه بل تدل عَلَى تعلق شيء بآخر ايجاباً او سلباً · ان احسنت العمل فتكافأ · فالشطر الاول «ان احسنت العمل» يسمى شرطاً او مقدماً والثاني «فتكافأ» مشروطاً او تالياً [1]

(١) م والشرطية اما متصلة او منفصلة فالاولى اذا حكم فيها بصدق قضية عَلَى تقدير صدق الاخرى لعلاقة بينهما سببية في احداهما مثلاً كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود · او في غيرها ان كان النهار موجوداً فالعالم مضيء فصدقهما متعلق عَلَى طلوع الشمس وهو سببي والمنفصلة ما اوجبت تنافراً بين الجزئين مثلاً العدد اما زوج او فرد والعدد اما زائد او ناقص او مساوٍ · والشرطية اما مخصوصة ان حكم فيها عَلَى وضع معين ان جئتني اليوم اكرمتك او كلية ان ذكر فيها ما يدل عَلَى التعميم ككلما ومهما · او بعضية اذا دل عَلَى البعض او جزئية ومهملة اذا ذكر فيها ان او اذا او لو · وسور الشرطية الكلية الموجبة هو كلما ومهما في المتصلة ودائماً في المنفصلة · مثلاً دائماً اما يكون العدد زوجاً او فرداً · وان كانتا اي المتصلة والمنفصلة سالبتين فالسور فيها ليس البتة · وسور الجزئية ان كانت موجبة متصلة او منفصلة هو قد يكون نحو قد يكون اذا كان الشيء انساناً يكون حيواناً وقد يكون اما ان يكون الشيء حيواناً او جماداً · وان كانت سالبة متصلة فسورها قد لا يكون وليس كلما وان كانت سالبة منفصلة ليس دائماً وقد لا يكون مثلاً قد لا يكون اما ان يكون الشيء حيواناً او ناهقاً · والشرطية المتصلة ما اجتمع طرفاها واتصلا صدقاً

(م) واعلم انه لا يعتبر في صدق هذه القضايا الشرطية الا صدق العلاقة التي بسببها يكون التالي مستلزماً للمقدم اعني ان صدق الشرطية قائم بمطابقة الحكم فيها بالاتصال والانفصال لنفس الامر الواقعي وكذبها بعدم هذه المطابقة هذا في الموجبة واما صدق السالبة فبمطابقة سلب الحكم وكذبها بعدم مطابقة سلب الحكم · وتسمى اللزومية بمقابلة الاتفاقية التي يكون صدقها حاصلا بوجه الاتفاق مثلها ان كان الانسان عاقلا فالحمار ناهق · اه

ثم اعلم ان كذب القضيتين لا يمنع كون القضية صادقة من حيث هي شرطية كما لو قلت لو كانت نفس البهائم روحية لكانت غير مائتة

٤ً القضية سببية اذا كان احد جزئيها علةً او سبباً للآخر بتوسط احد ادوات التعليل مثل لأن وما كان بمعناها · ويدخل في السببية القضيه الحيثية والنوعية مثلها الشرُّ من حيث هو شرّ ليس موضوعاً للارادة · فلا يكفي لصدق هذه القضايا صدق جزئيها بل يلزم ان يكون احد الجزئين سبباً للآخر حقيقةً والقيد الاخير مهم جداً يجب

* ومعية اعني ما اوجبت تلازُم المقدم والتالي لعلاقة كما مرّ بك · والمنفصلة ما اوجبت تنافر الجزئين وهي عند العرب اما مانع جمع للتنافي بين الجزئين صدقاً او مانع خلو للتنافي بينهما كذباً بمعنى انهما لا يكذبان معاً او مانعة جمع وخلو وهي التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها صدقاً وكذباً اما ان يكون العدد زوجاً او فرداً فطرفا هذه القضية لا يجتمعان ولا يرتفعان · ومعنى التنافي بين الجزئين صدقاً انهما لا يصدقان في محلّ واحد هذا الشيء اما شجر او حجر · وتنافيهما كذا انهما لا يرتفعان عن المحلّ (سلم)

الانتباه اليه · فيتحصل انه ينبغي ١ً ان يكون جزآها صادقين و٢ً ان يكون احدهما علةً كلية لا جزئية للآخر

٥ً القضية تكون نسبيةً اذا دلت عَلَى نسبة مثلاً : كما تكون الحيوة كذلك يكون الموت وصدقها يتوقف عَلَى صدق النسبة فلو قيل قيمة الانسان بقدر غناه كانت القضية كاذبة لعدم صدق النسبة اذ قد يكون غنياً وقيمته قليلة

٦ً والقضية استدراكية اذا تضمنت حكمين او اكثر مختلفاً احدهما عن الآخر ومخرجاً عنه باحد ادوات الاستدراك وهي : بل لكن غير انه انما وما شاكلها · ليست السعادة قائمة بالغنى بل بالفضيلة · وايضاً

(م) لا تقل اصلي وفصلي ابداً ‌ ‌ ‌ ‌ انما اصل الفتى ما قد حصل

وايضاً

اقبل عَلَى النفس واستكمل فضائلها ‌ ‌ ‌ ‌ فانت بالنفس لا بالجسم انسانُ

وصدق مثل هذه القضايا يتوقف عَلَى صدق اجزائها مع صدق التقابل بينها فلوفات التباين بين الاجزاء كانت القضية كاذبة مثلاً : زيد فيلسوف ولكنه يبرهن حسناً إذ لا تباين بل توافق بين الفلسفة واحسان البرهان ·

(٤٨) وثانياً اما القضايا الخفية التركيب اي التي هي بسيطة في الظاهر ولكنها مركبة في الحقيقة فمرجعها الى اربعة انواع المانعة او الحصرية والاستثنائية والتفضيلية والتاريخية او الوقتية او الموقتة

١ً اما المانعة او الحصريةُ فهي ما دلت عَلَى ان المحمول لا يصدق

البحث الثالث

في نسبة القضايا بعضها لبعض

(٤٩) النسب التي تقع بين القضايا بعضها لبعض حصروها في اربعة انواع · نسبة التعادل او التساوي ونسبة العكس ونسبة التعلق ونسبة التفاصل

ولاً اما القضايا المتعادلة فهي التي تتفق معنىً وتختلف باللفظ ونوع التعبير · مثلاً : كل انسان عادلٌ وما من انسان ليس عادلاً · فهما قضيتان متفقتان في المعنى وفي الحكم المنطقي ·

ثانياً اما التعاكس فهو قائم بقلب حدّي القضية اي بجعل اولهما ثانياً وثانيهما اولاً عَلَى صورة تبقى معها القضية الثانية صادقة اذا كانت الأولى كذلك فاذا فهمت ذلك نقول

١ اما القضية الكلية السالبة فهي معكوسة اي قابلة للعكس لان حدّيها مستويان في الامتداد اي كليان مثلاً ليس من جسم جامدٍ هو قابلٌ للوظائف الحيوية فيصح ان نقول عكساً ليس ما هو قابل للوظائف الحيوية هو جسم جامد او جماد [١]

(١) م · وهذا ما يسمى عند العرب بالعكس المستوي بمقابلة عكس النقيض الذي هو جعل نقيض الجزء الثاني جزءا اولاً ونقيض الاول جزءا ثانياً مع بقاء الصدق والكيف بحالها مثلاً لو قلنا كل انسان حيوان وعكس نقيضه كل ما ليس بحيوان ليس بانسان · وعكس النقيض عَلَى نوعين عكس النقيض الموافق وعكس النقيض المخالف · فالاول هو تبديل كل واحد من طرفي القضية ذات الترتيب

٢ القضية الجزئية الموجبة يصح فيها العكس لتساوي طرفيها امتداداً مثلاً بعض الحساس ناطق فتقول عكساً بعض الناطق حساس والتعاكس في كل من القضيتين المتقدمتين واضح الصدق لامكان تبديلهما اطراداً اي بلا تبديل في الكيف والكم مع بقاء الصدق بحاله في المعكوس · واعلم ان هذا العكس لا يقع بحاله في غيرهما من القضايا كما سوف تعلم ·

٣ القضية الكلية الموجبة قد يقع فيها العكس بتغيير الكم اعني قد يصح فيها العكس بشرط ان يتقدم المحمول المقلوب موضوعاً لفظٌ يدل عَلَى الجزئية وان يراد بمعنى الجزئية في اللفظ المذكور لا معنى الجزئية غير المعينة بل معنى الحصر والا اي وان دلّ اللفظ المذكور عَلَى الجزئية غير المعينة لا عَلَى الحصر كانت القضية الثانية من قبيل متعلقات الاولى لا من قبيل عكسها حقيقة · ثم عكس القضية الموجبة الكلية بشرطه المتقدم ليس عكساً مستوياً بل هو عكس ناقص لان العكس المستوي والحقيقي هو قائم بتبادل المحل بين طرفي القضية بعينهما مع بقاء الكيف والكم

الطبيعي (بكون الثاني يتوقف عَلَى الاول) بنقيض الآخر مع بقاء الصدق والكيف عَلَى وجه اللزوم مثلاً كل انسان حيوان فعكس نقيضه الموافق كل ما ليس بحيوان ليس بانسان · ويسمى العكس الموافق لتوافق طرفيه ايجاباً وسلباً ·

والمخالف تبديل الطرف الاول انسان مثلاً بنقيض الثاني والثاني بعين الاول لا بنقيضه مع بقاء الصدق دون الكيف عَلَى وجه اللزوم مثلاً كل انسان حيوان فعكس نقيضه المخالف لا شيء مما ليس بحيوان هو انسان وسمي مخالفاً لتخالف طرفيه ايجاباً وسلباً (عن السلم)

والصدق بحالها وهذا فائت في العكس المذكور · ويسمون هذا العكس عكساً عارضاً ومثلهُ كل انسان مائع بقوة الحس وعكسه بعض ما هو مائع بقوة الحس انسان ·

ولكن يخرج من حكم ما قلناه التعاريف الذاتية حيثما المحدود يواطئ الحدّ مثلاً: كل انسان حيوان ناطق فيصح قولك عكساً بلا اضافة لفظ يدل على الجزئية فتقول كل حيوان ناطق انسان ·

٤ اما القضية المشخصة او المخصوصة ان عكست فعكسها من قبيل العكس الظاهر لا الحقيقي وذلك لان الحدّ الشخصي المعين لما كان في تحليله الاخير منصرف الدلالة على الجوهر الاول لا يمكن استعماله للدلالة على صفة صورية مقولة على غيره وانما غيره هو مقول عليه · مثلاً لو قلت بطرس عالم وعكستها فقلت بعض العالم بطرس فظاهر العبارة ان العكس واقع مع انه منتفٍ لدى التحقيق لان الموضوع في القضية الثانية انما هو في الحقيقة بطرس لا بعض العالم لما رأيت · وقد يسمون هذا العكس عكساً عارضاً · ولكن العكس يصح في مثل قولك : بولس ليس بطرس فتقول بطرس ليس بولس وسبب صحة هذا العكس مستدل مما شرحناه قريباً ·

البحث الرابع

في نسب التقابل والتعلق

(٥٠) ان نسب التقابل والتعلق تقع في القضايا على اربعة اوجه

على وجه التناقض وعلى وجه التضاد وعلى وجه التخالف وعلى وجه التباين والنسبتان الاوليان من قبيل التقابل الحقيقي · فنقول

١ً ان من التصديقات ما يقابل الواحد منها الآخر مقابلةً ينتفي معها كل حدّ اوسط بينهما وحينئذٍ فالقضيتان متناقضتان وتكونان مختلفتين صورةً وكمّاً معاً مثلاً كل انسان ابيض و بعض الانسان ليس بابيض · كل جسم ثقيل بعض الجسم ليس بثقيل

٢ً اذا اختلفتا في الكيف اي الصورة فقط مع بقاء كلية الكم فيهما وكان تقابلهما لا ينفي كل حد اوسط فهما متضادتان مثلاً كل انسان عادل ليس انسان بعادل فترى ان بين طرفي التضاد فيهما يتوسط حكم ثالث هو هذه : بعض الناس ليس عادلاً · وكذا لو قلت هذا الحائط ابيض اللون هذا الحائط اسود اللون فيعرض بين الحكمين احكام هي بعدد الالوان عداً ·

٣ً القضيتان متخالفتان اذا اختلفتا بالصورة فقط والكم فيهما جزئي مثلاً : بعض الناس عادل بعض الناس ليس عادلاً ·

٤ً القضيتان متباينتان اذا اتفقتا في الكيف اي الصورة واختلفتا في الكم فقط مثلاً كل انسان عادل بعض الناس عادل · وكذا لا انسان من الناس ليس عادلاً · وبعض الانسان ليس عادلاً ·

(٥١) وقد عبر المنطقيون عن مثل هذه القضايا باحرف الهجاء تعميماً للقاعدة فجعلوا (ا) الف للدلالة على الكلية الموجبة و(ب) للكلية السالبة و(ج) للجزئية الموجبة و(د) للجزئية السالبة واليك جدولين للتقابلات المذكورة

الجدول الاول

ا — متناقضتان — د

كل انسان عادل — بعض الانسان ليس عادلاً او ليس كل انسان بعادل

متباينتان — متضادتان / متخالفتان — متداخلتان

بعض الانسان عادل — ليس من انسان عادلاً

ج — متناقضتان — ب

الجدول الثاني على المدرسيين

ا — متضادّتان — ب

كل انسان عادل — ليس من انسان عادلاً

متباينتان — متناقضتان / متناقضتان — متداخلتان

بعض الانسان عادل — بعض الانسان ليس بعادل (١)

ج — متخالفتان — د

(١) اعلم ان بين ليس بعض وبعض ليس فرقاً عند العرب من وجهين احدهما ان ليس بعض قد يستعمل للسلب الكلي لان بعض نكرة واقعة بعد نفي واما بعض ليس فلا يمكن تعميمه لوقوعه قبل النفي . والثاني ان بعض ليس قد يستعمل للايجاب الجزئي لصحة تقدير الرابطة مقدمة على حرف السلب فاذا قلنا بعض الانسان ليس بحيوان صح ان يكون سلبا عن بعض الانسان الحيوان وان يكون قد وصفناه باللا حيوانية وهو ايجاب بخلاف ليس بعض لتقدم السلب على الموضوع المتقدم على الرابطة فلا يكون الاّ سلباً ابداً (عن السلم)

البحث الخامس

في الضوابط في صدق القضايا المتقابلة وكذبها

(٥٢) اولاً القضايا المتناقضة لا تقع ابداً صادقة ولا كاذبة معاً وذلك لان الواحدة هي سلب الاخرى سلباً مطلقاً وعليه فيكون صدق الواحدة مستلزماً كذب الاخرى وكذا بالعكس مثلاً ان صدق كل انسان عادل فكذب بالضرورة كون بعض الانسان ليس عادلاً لان كل شامل لكل افراده فشامل لبعضها ايضاً . وكذا ان صدق قولك بعض الانسان ليس عادلاً فيكذب بالضرورة قولك كل انسان عادل .

وثانياً اما المتضادتان فلا تكونان ابداً صادقتين معاً وقد تكونان كاذبتين معاً . اما امتناع صدقهما معاً فلانه لو صدقتا معاً لوجب صدق المتناقضتين وهو محال مثلاً : لو فرضنا صدق هذه القضية « كل انسان عادل » فنقيضتها « بعض الانسان ليس عادلاً » كاذبة بالضرورة فلو قدرنا صدق هاتين القضيتين المتضادتين معاً وهما كل انسان عادل وليس من انسان عادلاً نتج بالضرورة ان هذه القضية بعض الانسان ليس عادلاً التي هي نقيضة الاولى صادقة ايضاً لان نفيك العدل عن كل انسان اذا وقع صادقاً في قولك ليس من انسان عادلاً وهو حكم كلي فيشمل بالضرورة بعض افراد الكلي المذكور فكان قولك بعض الانسان ليس عادلاً صادقاً بالضرورة وهذا محال .

واما كون كذب المضادة الواحدة لا يوجب صدق ضدها فواضح لاننا لو فرضنا كذب هذه القضية كل انسان عادل فلا يلزم عن كذبها صدق ضدّها وهي ما من انسان عادل اذ قد يكون بعض الناس عادلا وان لم يكن جميعهم كذلك · وعليه فان كذب ايجاب الكلية فلا يلزم صدق نفي الكلية لتوسط البعضية بين الكليتين ·

وثالثاً اما القضايا المتخالفة فحكمها عكس حكم المتضادة اعني انهما قد تكونان صادقتين معاً ولكنهما لا تكونان كاذبتين معاً · اما صدقهما معاً فلانك ان قلت بعض الانسان عادل وبعض الانسان ليس عادلاً قد يصدقان معاً لان البعض في القضية الموجبة صدقاً قد يكون غير البعض المذكور في القضية السالبة فصدقتا ·

واما كون القضيتين المتخالفتين لا تكذبان معاً فلانهما لو كذبتا معاً للزم عنه كذب المتناقضتين معاً بيانه لو فرضت هـذه القضية بعض الانسان وانسان ما عادل كاذبة لزم ان تكون نقيضتها وهي « ليس من انسان عادلاً » صادقة فصدق هذه القضية بعض الانسان ليس عادلاً ثابت بالاولى لصدق نفي العدل عن الكلية في قولك · ليس من انسان عادلاً وقولك: بعض الانسان ليس عادلاً هي القضية المتخالفة · ومن ثم فان كانت احدى المتخالفتين كاذبة فالاخرى صادقة وان كانت احداهما صادقة فالاخرى قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فلا يكون صدقهما معاً بطريق الضرورة وكذبهما معاً ممتنع بطريق اللزوم اي بالضرورة ·

البحث السادس

في الضوابط في صدق القضايا المتباينة وكذبها

(٥٣) ان القضايا الجزئية ج ود اي الجزئية الموجبة والسالبة هما منطويتان تحت الكلية الموجبة والسالبة ا · ب · فاذا علمت ذلك نقول :

١ً ان صدق القضايا الكلية يستلزم صدق القضايا الجزئية لانطوائها تحتها وهي التي نسميها متباينة ولا يعكس اي ليس صدق المتباينة الجزئية مستلزماً لصدق الكلية · فان صدق ان كل انسان عادل فيصدق بالضرورة ان بعض الانسان عادل واما ان صدق ان بعض الانسان عادل فلا يصدق لزوماً ان كل انسان عادل

و ٢ً ان كذب الجزئية يستلزم كذب الكلية المباينة لها مثلاً ان كذب قولك بعض الانسان عادل كذب بالضرورة قولك كل انسان عادل لان كذب قولك بعض الانسان عادل يستلزم صدق نقيضتها وهي قولك ليس من انسان عادلاً وقولك ليس من انسان عادلاً يستلزم صدقه صدق قولك بعض الانسان ليس عادلاً لاطلاق صدق نفي الكلي على جزئيه ومن ثم لزم كذب نقيضها وهي كل انسان عادل فقد ثبت ان كذب الجزئية يستلزم كذب الكلية المباينة لها

و٣ً اما كذب الكلية فلا يستلزم كذب الجزئية المباينة لها مثلاً لو كذب قولك كل انسان عادل فلا يلزم عنه كذب قولك بعض الانسان

عادل بل قد يصدق · وذلك لان قولك كل انسان عادل عَلَى فرض كذبهِ تكون عبارة صدقهِ بعض الناس ليس عادلاً ولا خفي انه يصح ان تعقب هذه القضية مستدركاً فتقول بعض الناس ليس عادلاً وبعضهم عادل كما رأيت فيما تقدم ·

فقد اتضح لك ان المتباينتين قد تصدقان معاً وقد تكذبان معاً والحاصل ان الكلية اذا صدقت فالجزئية المتباينة لها صادقة ايضاً وان كذبت فالجزئية متباينتها قد تصدق وقد تكذب · واما الجزئية فان وقعت كاذبةً فالكلية كاذبة وان هي صدقت فالكلية قد تكون صادقة او كاذبة ·

البحث السابع

في القضايا الموجهة

(٥٤) قال ارسطو بعد الكلام عَلَى القضايا الحملية يجدر بنا ان نبحث عن النسبة الحاصلة بين ايجاب وسلب القضايا الآتية وهي : يمكن ان يكون هذا · — لا يمكن ان يكون هذا · — من الحدوث ان يكون هذا — ليس من الحدوث ان يكون هذا — من الممتنع او المستحيل ان يكون هذا — ليس من المستحيل ان يكون هذا — من الضرورة ان يكون هذا · ليس من الضرورة ان يكون هذا · وهذه هي القضايا الموجهة · واعلم ان الممكن ما ليس موجوداً ولكنه يمكنه الوجود والحادث ما هو موجود ولكنه كان من الممكن ان لا يكون · هذا فنقول

الاصل في مثل هذه القضايا ان التناقض بين الايجاب والسلب لا يكون واقعاً عَلَى المحمول بل عَلَى الرابطة والفعل مثلاً لو قلت يمكن ان ان يكون هذا فليس سلبها يمكن ان لا يكون بل لا يمكن ان يكون وكذا لو قلت بالعكس يمكن ان لا يكون فليس نقيضها او سلبها يمكن ان يكون بل يمكن ان لا يكون · واليك جدولاً يتبين لك منه اخص مواطن التقابل في القضايا الموجهة فاحفظه ·

من الضرورة ان يكون هذا ··· نقيضها ··· { ليس من الضرورة ان يكون
او يمكن ان لا يكون }

···· مضادة ····

{ ليس من المستحيل ان يكون هذا
من الممكن ان يكون هذا } ··· نقيضها ··· من المستحيل ان يكون هذا

(٥٥) ان ما ذكرناه من الضوابط في تعاكس القضايا وتقابلها وتباينها لجزيل الجدوى وكثير الفائدة في الاستعمال لان تلك الضوابط تقينا مظان الشطط الذي يكثر فيه ذلل العقل وتبين لنا الوسائل لاجتناب تلك المزالق فان العقل ميال الى قلب القضايا الكلية الموجبة مذعناً لصدق عكسها مطلقاً وبلا قيد مثلاً لو قيل : كل متوقد الذهن واسع الدماغ فقد يتبادر السامع الى تصديق عكسها مطلقاً وبلا قيد ظناً منه بان الموضوع والمحمول في مثل هذه القضية متساويان امتداداً فيقول

وكذا : كل واسع الدماغ متوقد الذهن · وكذا لو قيل : كل ابروتسطاني يعمل بموجب هذه القاعدة وهي ان يتفحص الامور تفحصاً شخصياً · فلا يصح عكسها كل من يتفحص الامور تفحصاً فردياً هو ابروتسطاني · وكذا لو قيل : كل الفضائل تؤدي الى السعادة · قد يحمله السامع عَلَى صدق عكسه فيظن ان كل ما يؤدي الى السعادة فعل فضيلة فان سعادة البشر اوسع امتداداً واعم اطلاقاً من انمط الفضيلة · وكذا لو قال مؤرخ ان وضوح التاريخ يقتضي شهادة شهود معاصرين للوقائع فاستنتج السامع ان شهادة المعاصرين كافية لوضوح الحقيقة التاريخية بلا حاجة الى شيء آخر فالاستنتاج باطل لان شهادة الشهود المعاصرين شرط من شروط الوضوح لاعلته المتكافأة وليس اليقين منحصر الحصول في شهادة المعاصرين · هذا وان الاغاليط وسفسطات القياس التي سنورد ذكرها حاصل اكثرها عن مثل هذا التعاكس في القضايا · بل مثال هذه الاضاليل كثيرة ورائجة الشيوع بين الاقوام فكان من اهم الامور لمجانبتها التمشي عَلَى الضوابط التي ذكرناها قريباً والتحري في تمرين الطلاب وتدريبهم عليها تذكرة لهم بان القضايا الكلية الموجبة لا يستوي العكس فيها مطلقاً لتفاوت امتداد الطرفين فيها وانه اذا صح ذلك في بعض القضايا فلسبب يجب تنبيههم اليه وكذا يتقون مظان الخطاء

(م) ## * الفصل الثاني *

في الاستنتاج

(٥٦) انا قبل الدخول في باب البرهان والقياس يجدر بنا ان نبحث عن الاستنتاج وقد قدّمناه عَلَى البحث عن القياس الذي هو عبارة الانتقال الذهني لان الاستنتاج جنس والقياس نوع من نوعيه والعام مقدم عَلَى الخاص فنقول مدار فصلنا هذا عَلَى بحثين اولهما ماهو الاستنتاج بوجه العموم وعَلَى كم نوع هو · وثانيهما ما هي قواعد الاستنتاج فنقول :

البحث الاول في الاستنتاج
ماهو وعَلَى كم نوع هو

(٥٧) الاستنتاج لغةً استفعل من نتج الشيء من الشيء نجم منه وصدر والزيادة للطلب فيكون معنى استنتج طلب الانتاج والتعدية اي استخرج النتيجة من المقدمات كذا في اصطلاح المناطقة ونريد بهِ فعلاً ذهنياً يستخرج به العقل تصديقاً من تصديق آخر استخراجاً لازماً مثلاً بطرس انسان فاذاً هو حيوان · فالقضية المستخرجة « فاذاً هو حيوان » تسمّى النتيجة أو الردف والقضية المستخرج منها تسمى مقدّماً · والعلاقة بين المقدم والنتيجة اي ما من اجله او بسببه حصل وضع النتيجة لمجرّد وضع المقدّم فهو التوقف واللزوم او لزوم النتج ونعبر عنه هنا بالاستنتاج توسعاً

والاستنتاج عَلَى نوعين استنتاج بالمباشرة ويسمى الاستنتاج القريب واستنتاج بواسطة ويسمى الاستنتاج البعيد او الكسبيّ وهو الانتقال الذهني الذي عبارته القياس ويرد البحث عنه في الفصل التالي

اما الاستنتاج بالمباشرة فهو حصول تصديق من تصديق آخر يظهر تعلقه به ولزومه عنه بداهةً وبلا حاجة الى توسط تصديق اجنبي عن الاول · وقد اتضح لك ذلك مما ذكرناه في تعاكس القضايا وتساويها او تعادلها وتخالفها وتباينها الخ وانا الآن نذكر لك وجوه الاستنتاج القريب الآتية عَلَى وجه الايجاز فاحفظها لانها جزيلة الفائدة فنقول

البحث الثاني

في قواعد الاستنتاج بوجه العموم ثم في وجوه الاستنتاج القريب

(٥٨) اولاً · اما قواعد الاستنتاج فاخصها ما يلي

١ً لا ينتج من الصدق الأ الصدق اعني اذا كان المقدَّم مطابقاً للواقع فالنتيجة تكون كذلك بالضرورة لانهُ اذا فرض تحقق التعلق اللزومي بين المقدم والتالي فهذا يكون حاصلاً عن ذاك بطريق اللزوم

و ٢ً من مقدم كاذب يحصل تالٍ كاذب اوصادق · مثاله كل حيوان ابيض فالغراب ابيض · كل حيوان اسود فالغراب اسود

و ٣ً لا ينتج من الضروري الأ ضروريٌّ · لانهُ لو فرض ان التالي حادث او عارض لامكن الا يكون حقيقياً وحينئذٍ كان من الممكن ان لا ينتج بالضرورة عن مقدَّم هو حقيقي بالضرورة

و ٤ً عند صدق التعلق اللزومي بين المقدَّم والتالي فكل ما ينقض التالي ينقض المتقدم · وعليه اذا سلّم بنقيض التالي فيلزم التسليم بنقيض المتقدَّم · مثلا : كل بسيط عاقل فاذاً نفس البهيمة عاقلة · فنقيض التالي الذي هو « ليست نفس البهيمة عاقلة » مسلم به فيلزم التسليم بنقيض المقدَّم وهو « ليس كل بسيط بعاقل »

(٥٩) وثانياً اما وجوه الاستنتاج القريب فاخصها ثلاثة وقدمرَّ بك ذكر الوجه الاول والثاني في البحث الخامس المذكور قريباً حيث تكلم الماتن عَلَى صدق القضايا المتقابلة وكذبها ولكننا نسهب في شرح بعض ما قيل تنميةً للفائدة فنقول

١ً من قضية كلية توزيعية يصح استنتاج قضية جزئية وقضية مشخصة وذلك ايجاباً وسلباً · مثلاً كل الناس هم قابلون الموت فاذاً بطرس مائت فاذا بعض الناس مائت · وعكسه لا يصح اي لا يصح استنتاج قضية كلية توزيعية من قضية جزئية او شخصية كما رايت في البحث الخامس

و ٢ً اماً هل يصحّ استنتاج قضية جمعية من قضية توزيعية ففيه تنويع إما ان تكون القضية التوزيعية موجبة او سالبة فان كانت موجبة فيصح ان يستنتج منها قضية جمعية بشرط ان يكون المحمول في التوزيعية مطابقاً لكل فردٍ من افراد موضوعها من حيث هو فرد لا من حيث هو جزء من كل · مثلاً : كل فرد من افراد الناس مائت فاذا كل الجنس الانساني مائت

واما ان كانت التوزيعية سالبة يصح ان يستنتج منها قضية جمعية بشرط ان لا يكون فرد من افراد الموضوع يصدق عليه المحمول جزءًا او ابتداء . مثلاً : كل موجود متناهٍ ومحدود ليس له في نفسه سببٌ كافٍ لابتدائهِ ووجوده فاذا جملة الموجودات المتناهية بأسرها ليس لها في نفسها ولا في جملتها سبب كافٍ لوجودها ولو تناهى عددها . واما اذا فات الشرط المذكور فلا يصح الاستنتاج مثلاً لا يقوى ثور من هذه الثيران الخمسة ان يجرّ هذا القطار فاذا لا يقوى عَلَى جره الخمسة بمجموعها . يرى اللبيب ان فساد الاستنتاج من ان كل واحد من الثيران وان لم يقوَ عَلَى جرّ القطار ففيه قوة الجر جزءًا وابتداء .

و٤ً استنتاج قضية توزيعية من قضية جمعية فيه تنويع ايضاً ١ً اما في الايجاب فلا يصح الاستنتاج اذا كان كل فرد من الافراد لا يصدق عليه المحمول كلاً بل جزءًا وابتداء . كما رأيت في المثل المتقدم . فلا يصح القول خمسة ثيران تقوى عَلَى جرّ هذا القطار فاذاً كل ثور منها يقوى عليه . ويصح فيما لو صدق اطلاق المحمول بكليته لا بجزئيته عَلَى كل فرد من الافراد ويشترط حينئذٍ ان يكون كل فرد معتبراً من حيث هو فرد قائم بنفسهِ لا من حيث هو جزء المجموع .

٢ً اما في السلب فيصح استنتاج قضية توزيعية من قضية جمعية اذا كان المحمول مقولاً عَلَى الافراد من حيث هي اجزاء ذلك المجموع مثلاً يصح القول هذا الجيش لا يقوى عَلَى قهر العدو فلا يقوى عليه جندي واحد من الجيش .

ولا يصح الاستنتاج المذكور اذا كان المحمول مقولاً عَلَى الافراد من حيث هي افراد غير معتبر فيها الجزئية للمجموع . مثلاً ليس جنس البشر بعادل فاذا ليس فرد منه بعادل .

(٦٠) اما وجه الاستنتاج الثالث فاخص انواعهِ استنتاج الامكان من الوجود وعكسهِ اي استنتاج الوجود من الامكان

١ً يصح استنتاج الامكان من الوجود ولا يعكس اي لا يصح استنتاج الوجود من الامكان اذ ليس كل ما هو ممكن هو موجود .

و٢ً لا يصح استنتاج عدم الامكان من عدم الوجود إذ ان اشياء كثيرة غير موجودة مع انها ممكنة . ويصح العكس اي استنتاج عدم الوجود من عدم الامكان اذ لا يوجد ما ليس ممكناً .

و٣ً لا يصح استنتاج امكان المعية من معية الامكان اذ ان معية امكان كثيرين هي غير امكان وجود اولئك الكثيرين معاً . مثلاً من الممكن الآن معاً ان يعيش الانسان غداً او لا يعيش . ولكنه ليس من الممكن ان يكون حياً وميتاً معاً في وقت واحد .

الفصل الثالث

في الانتقال الذهني او البرهان

(٦١) سوف ترى قريباً ان النتيجة الحاصلة عن البرهان بمعناه الحصري انما تتصيد من مقابلة الحدّين الاكبر والاصغر بحدٍ واحد ثالث هو الحد الاوسط وان هذه المقابلة يتم فعلها في القضيتين الاولين اي في

مقدمتي القياس . فقد يتفق ان العقل يتناول تلك النتيجة من مجرّد ذكر قضية واحدة منهما وذلك التناول يسمونه الاستنتاج القريب واكثر ما يحصل هذا الاستنتاج القريب في تعاكس القضايا ومقابلة بعضها ببعض وقد تبين لك تحقيق ذلك من الضوابط التي ذكرناها في البحث المتقدم وهذه فائدة اخرى فوق التي ذكرناها في البحث المذكور يجنيها المطالع من درس تلك الضوابط هنا ولنأتينّ الآن الى ترجمة الفصل الحاضر فنقول

(٦٢) ترجمة الفصل ــ ان مدار الباب الثالث من مختصرنا هذا انما هو على علة النظام المنطقي الصورية وقد رأينا في الفصل الاول كيف تتلاحم وتتضامّ التصورات في التصديق والحدود في القضية . ثم بحثنا عن ترتيب التصديقات ثم عن تقابل بعضها ببعض ثم قلنا ان التصديقات يتركب منها النظام المنطقي فان التصديقات المعلومات تؤدي الى تصديق جديد مجهول وذلك بواسطة فعل ذهني يعرف بالانتقال الذهني اوالبرهان . وهذا الانتقال الذهني اذا عبر عنه بالكلام او الكتابة يسمى القياس . وعليه فكان بحثنا هنا يتناول مسئلتين الاولى في البرهان والقياس والثانية في صور البرهان والقياس المختلفة فنقول

المسئلة الاولى

فى البرهان والقياس

البحث الاول

في البرهان او الانتقال الذهني

(٦٣) ان الغرض من افعال العقل انما هو معرفة الحق معرفةً حالية . بعض الحقائق يدرك بداهةً وبلا واسطة وبعضها يدرك بواسطة اعني بواسطة الحقائق البديهية .

فالاولى اي الحقائق البديهية تعرف بالمبادئ لانها تتولد عنها الثانية فتكون هذه الثانية هي حواصل المبادئ او النتائج . والفعل الذي ينتقل به العقل من المبادئ الى النتائج يسمى الانتقال الفكري او البرهان . والنتيجة هي قضية من القضايا فهي من هذا الاعتبار تتضمن نسبة حكمية اذ توجب محمولاً ما لموضوعٍ ما فان ظهر لك في الحال تعلق المحمول بالموضوع ثبوتاً صح القول بان القضية بينة واضحة . ثم ان وضوح ذلك التعلق وتلك النسبة يدفع العقل بلا محالة الى الاذعان فالى ثبات كون المحمول خاصاً بالموضوع . فالحالة التي يكون فيها العقل مدفوعاً بقوة وضوح تلك النسبة الخارجية عن الذهن الى الاذعان بها واثباتها دفعاً لا يردّ فهي ما يعرف باليقين فان تبادر الى العقل بداهةً وبلا واسطة وضوح النسبة بين حدّي التصديق اي اذا ظهر عند مجرّد قيام الطرفين ان بينهما نسبة تعلق في

قال : أيسوغ لك أن توجب كون كل الاوزّ ابيض اللون من دون ان تفترض ان أوزّ استراليا هو ايضاً اوز ابيض اللون او ليس هذا الافتراض هو عين النتيجة التي يلزم اثباتها • وكذا لو قلت : كل انسان مائت وسقراط انسان فسقراط مائت • فقال فنكر وقوة البرهان يرد حينئذٍ عَلَى قوة البرهان اعتراض لا مردّ له وهو : ان هذه القضية « سقراط مائت » هي معترضة الثبوت في القضية الكلية التي هي « كل انسان مائت » ويمتنع علينا تحقق كون كل انسان مائتاً من دون ان تتحقق مائتية كل فرد من افراد الانسان حتى لو بقي لنا ريب في مائتية سقراط فهذا الريب يسري نفسه الى قولنا كل انسان مائت وان المبدأ الكلي كل انسان مائت هو ابعد من ان يكون اثباتاً لجزئيّ من جزئياته بل لا يمكن التسليم بهِ نفسه ما دام في الجزئي الذي ينطوي تحته شبهة ريب وما دام ذلك الريب في صدقهِ لا يرتفع عنه من وجه آخر او بشيء اجنبي عنه • وعليه فان البرهان لا يأتينا بشيء من الاثبات فان الانتقال من الكلي الى الجزئي من حيث هو كلي لا يمكنه ان يثبت شيئاً لان المبدأ الكلي لا يمكن ان يستنتج منه شيء من الجزئيات إلاّ تلك التي يفترض كونها معلومة في المبدأ نفسهُ •

وهذا كلام لا ارى مردّاً عليه • الى ان قال (اي ستوار ملّ) :
ولا يرد عليه ان بين كون النتيجة موجودة في المقدمات ضمناً او تقديراً وبين كونها موجودةً فيها صراحةً فرقاً كبيراً • قال هذا قول يدفعون به اعتراضنا ولا نرى فيه قوةً علمية معتبرة لان التسليم بالمقدمة الكبرى

يستلزم ايجاب النتيجة • وان قيل نسلم بايجابها في الكبرى ضمناً لا صراحة • فاجيب ان ايجابها ضمناً معناه انك توجبها من غير علم منك وحينئذٍ نقول الم يكن من الواجب عليك ان تعلمها ثم كيف يحق لك ان توجب قضية كلية من دون ان تحقق صدق كل ما تتناوله برمته وعليه فترى بداهة ولاول وهلة ان فن القياس المنطقي والبرهان هو خدعة واحبولة اذا وقعت فيها يصعب عليك التخلص منها الى هنا كلام ستوار مل

(٦٦) نقول ان الجواب عَلَى هذه الاعتراضات الدقيقة يستلزم معرفة طبيعة القياس البرهاني واساسه واذا عرفت ذلك فيتضح لك جلياً ان القياس فيه قوة إثباتية واين هي تلك القوة • ولذلك فاننا نبحث اولاً عن طبيعة القياس وكنهِهِ ثم نعقب بحثنا بتفنيد الاعتراضات المذكورة فنقول

البحث الرابع

في طبيعة القياس البرهاني واساسه

(٦٧) ان طبيعة القياس البرهاني تجلي لك من هذا القياس مثلاً
ان مثلّث الزوايا المتساوي الجانبين تستوي فيه زاويتان
والحال ان هذا المثلث أ ب ج هو متساوي الجانبين
فاذاً هذا المثلث أ ب ج تستوي فيه زاويتان

١ كبرى القياس قضية ضرورية أفترضها صادقة يُحكم فيها بنسبة

و ٣ً والقضيتان الحاصلة عنهما النتيجة همـا المقدمتان لتقدّمهما عَلَى النتيجة وكلتاهما معاً المقدّم وقد عبّر عنهما اريسطو بالاشياء في قوله «اذا سُلّم فيه بأشيا» لان التسليم بهما مستلزم للتسليم بالنتيجة

و ٤ً واللازم او الحاصل عنهما اي المقدمتين يعرف بالنتيجة لنتجها عن تزاوج المقدّمتين وقد عبر عنها اريسطو بلفظ «شيءُ آخر» في قوله «لزم ضرورة التسليم بشيء آخر»٠ وقال «آخر» لانه يكون عين احدى المقدّمتين ٠

و٥ً والقضيتان تعرف احداهما بالكبرى والأُخرى بالصغرى٠ وكثيراً ما يسمون اولاهما بالكبرى والثانية بالصغرى إلاّ انـه يلحقهما تقديم وتأخير ٠ والضابط ان القضية التي يكون فيها محمول النتيجة مقابلاً بالحد الاوسط هي الكبرى حيثما وقعت ٠ والصغرى هي مـا قوبل فيها موضوع النتيجة بالحد الاوسط والحد الاوسط هو الحد الذي لا تراه في النتيجة وتراه في المقدمتين ٠

و٦ً ثم جملة مقدمتي القياس مع نتيجته هي ما يعرف عندهم بمادّة القياس ٠

و٧ً واما العلاقة الواقعة بين المقدمتين والنتيجة فهي ما يقال له صورة القياس او الاستنتاج ويعبر عنها بلفظ «فاذاً» او ما كان بمعناه ٠

وان قيل ما الذي يقوّم العلاقة المنطقية بين المقدمتين والنتيجة اعني ما الذي يجعل ان التسليم بأشياء (هي المقدمتان) يستلزم ضرورة

التسليم بشيء آخر من مجرّد التسليم بالاولى فالجواب عليه يتوقف عَلَى البحث عن طبيعة البرهان او الانتقال الفكري ولهذا علقنا البحث التالي فتتبعهُ ٠

البحث الثالث

في الانتقال الفكري من حيث هو في واقع الامر اي في ذاته

(٦٥) ان قيل ما هـو المسوّغ للانتقال من المعلوم الى المجهول انتقالاً يتم للعقل بالبرهان فهاكَ الجواب عليه مفصلاً فنقول ٠

ان قوماً انكروا هذا الانتقال الذهني زاعمين انه لا يفيدنا علماً بشيءٍ وهو وان حاول افادتنا بعض العلم بشيء فانـه حينئذٍ يفترض اعتباطاً صدق ما يجب اثباته ٠ فصوّروا اعتراضهم هكذا قالوا

١ً ان الانتقال الذهني لا يفيدنا علماً بشيء وذلك لوجوب تضمن النتيجة في المقدمات ٠ ولا ينهض القول ردّاً للاعتراض بان النتيجة موجودة في المقدمات وجوداً ضمنياً اذ لا يكون البرهان حينئذ إلاّ قولاً شارحاً فلا يحلو منه الفكر بطائل ولا يستفيد بهِ تقدماً ٠

و٢ً قالوا ألا يرى ان الانتقال الذهني والبرهان فيه مصادرة خفية او افتراض ثبوت ما يجب إثباته ؟ وذكر احدهم وهـو المسمى ستوارمل مثلاً عَلَى هذا قال٠ لو قلت مثلاً : كل الأوزّ أبيض اللون وهذه أوزّة اكتشف عليها حديثاً في اوستراليا فاذاً هـذه الاوزّة الاسترالية بيضاء اللون ٠

الوجود كان الوضوح من قبيل الوضوح البديهيّ وكذا اليقين الذي يقارن ذلك الوضوح يسمى يقيناً بديهياً · وانما سمي بديهياً لحصوله لدى حضور تصور الحدّين بلا افتقار الى واسطة

ولكن كثيراً ما يتفق ان وضوح ذلك التصديق لايظهر للعقل في الحال بل يقتضي ظهوره واسطة شيء آخر او أشياء هي الحدود الجامعة في المقابلة اي المشتركة بين الموضوع والمحمول فالوضوح الحاصل حينئذٍ عن طريق هذه المقابلة يعرف بالوضوح البعيد او المكتسب واليقين الذي يقارنه هو اليقين النظري او المكتسب او اليقين بواسطة · وان هذا الوضوح المكتسب هو خاص بالنتائج لتصيده من المقابلة بين الحدود في المقدّمتين · وان الفعل الذي يدرك به العقل الوضوح البديهي نسميه البديهية من تسمية الفعل باسم قوته ويسمى المناهزة ايضاً والطريقة التي يتخطى بها العقل مما هو واضح وضوحاً قريباً توصلاً الى ادراك النسبة بين الحدود المركبة بواسطة حدّ او حدود بسيطة فتلك الطريقة هي طريقة انتقال وتبرهن وهي خاصة بالذهن ولهذا يسمونها الانتقال الذهني او البرهان واعلم ان الذي يستلزم ضرورةً هذا الانتقال الذهني انما هو من الجهة الواحدة التفاوت الحاصل بين تركيب الاشياء المعقولة ومن جهة اخرى ضعف العقل بالنسبة الى ادراك تلك المعقولات

فيتحصل من ذلك ان قوّة البرهان او الانتقال الذهني هي كمال ولكنها لا تخلو من نقص ولهذا سماه المتفيسيقيون كمالاً ممزوجاً بنقص اما كونه كمالاً فلأن قوّة البرهان من شأنها ان تؤدي بنا الى معرفة

حقائق لا تتأدّى اليها بدونها · واما كونه لا يخلو من نقص فلان الحاجة الى استعمال الانتقال الذهني حاصلة من كون العقل قاصراً عن التوصل الى معرفة الحق فلا يدركها الاّ بوسائل صعبة وطرق وعرة · المكنة من التوصل الى الحق كمال واما ضرورة استعمال واسطة للتوصل اليه فهي نقص ·

البحث الثاني

في القياس ومعنى الالفاظ

(٦٤) ان عبارة البرهان وصورته هي القياس · قد تبين لك مما تقدّم ان البرهان او الانتقال الفكري قائم بمقابلة كل من الموضوع والمحمول في تصديق غير جليّ (يكون هو النتيجة) بحد اوسط واحدٍ بعينه قصد ان يرى كون الطرفين هل هما متحدان او مختلفان في واقع الامر بان يستلزم احدهما الآخر او ينفيه · وعرفه ارسطو بانه قولٌ مركّب اذا سُلّم فيه بأشياء لزم بالضرورة التسليم بشيء آخر من مجرد التسليم بالاولى قوله « مركّب » اراد به تركبه من قضيتين او قضايا

١ً فان حكم العقل بنسبة المحمول الى الموضوع نسبةً واقعية ثبوتيّة كانت النتيجة موجبة · واما ان رأى ان واحداً من الحدين مطابق للحد الاوسط مع ان الحد الآخر لا يوافقه فالنتيجة سالبة

و ٢ً فمحمول النتيجة وموضوعها هما الطرفان والمحمول فيها يسمى الحدّ الاكبر والموضوع الحد الاصغر · وانما سميا طرفين بمقابلة الحد الاوسط

الصغرى من حيث امتداده فاذا هـو اي العقل يتمُّ فعل تعميم الشيء المجرد ثم الانتقال من الحـد الاوسط مجرداً اليه معمماً اي الانتقال منه معتبراً من حيث تضمنه اليهِ معتبراً من حيث امتداده فهو اي الانتقال من شأن العقل الانساني فان من خصائصه التجريد والتعميم · اما التجريد فهو كما رأيت في محله قائم بان يستحضر موضوع التصور بماهيتهِ وطبيعتهِ مع الخواص المقومة له او اللازمة عنه وذلك بمعزل عن الصفات العارضة له وعليه فيتيسر للعقل أن يحكم بما بين مركبات ذلك الموضوع المجرَّد من العلاقة الضرورية

واما التعميم فهاك بيانه · ليس الموجود المجرد من فور تجريده معمماً او كلياً في الحال وانما هـو كذلك بالقوة · فان العقل اذا ادرك بفعل الفكرى ان الماهية المجرَّدة حاصلة في الافراد المشخصة التي ماهيتها هي تلك الماهية فانه يحكم بثبوت الماهية المجردة لها اي لتلك الافراد اي ينسبها اليها وهذه النسبة هي التعميم · وعند ما العقل يعم الطبيعة المجردة فيدرك انه يسوغ له ان ينسب صفاتها الى جزئيات تلك الطبيعة وادراك ثبوت تلك الصفات للجزئي انما هو الاستنتاج والتبرهن ·

فحصل من ثم ان البرهان او الانتقال الفكري هو خلة فطرية لازمة للعقل الذي من خصائصه التجريد والتعميم ·

وينتج ايضاً ان الانتقال الذهني قوة خاصة بالانسان وحده وهو مستقل بها فالروح الصرف لا يجرِّد ولا يعم ومن ثم لا يبرهن · وايضاً البهيمة ليس لها قوة التجريد والتعميم وعليه فهي عارية من قوة البرهان ·

وعَلَى هذه الطريقة يكون الانتقال من كلي الى جزئي من جزئياته او من جنس الى نوعهِ او من جنسٍ اعلى الى جنس ادنى · ثم قد يكون الانتقال من حادث الى حادث آخر بواسطة مبداء ما · مثلاً لو قلنا ان الخطوط المستقيمة (ا) و(ب) و (ج) قائمة عَلَى سطح (د) قياماً عمودياً فاستنتج ان الخط (ب) والخط (ج) متحاذيان وذلك بناء عَلَى هـذا المبدأ وهو أن الخطين (ا) (وب) متحاذيان فالخط (ا) (وج) متحاذيان ايضاً ·

وهذا انتقال من حادث الى حادث آخر

البحث الخامس

في حل اعتراضات ستوارت المتقدمة

(٧٠) ان ما اعترض به ستوارت عَلَى قوة القياس البرهاني فيه خطأان الاول ان الفيلسوف المذكور في المثال الذي ضربه عَلَى القياس قد جعل في حكم القضية الكبرى الكلية قضية كبرى جمعية لا كلية · فان القضية لا تكون كلية الا اذا حكم فيها بنسبة المحمول الى كل جزئيات الجنس او النوع فرداً فرداً والحال ان قول ستوارت كل الأوز ابيض اللون ليس المحمول فيه منسوباً لكل جزئيات نوع الاوز فرداً فرداً · وانما هو منسوب لافراد نوع الاوز المعروفة اي التي وقعت عليها الملاحظة ومن ثم تكون القضية جمعية لا كلية بمعنى التوزيع المطلق · وكذا قوله كل انسان مائت فان هذه القضية وان كانت بذاتها قابلة ان تُأوَّل الى قضية كلية توزيعية لكنه يستدل من التفسير الذي علقه عليها المعترض كما يظهر من

الحال وانما يمكن تعميمه اي يمكن جعله كلياً بفعل تابع من افعال الفكرى بمعنى أن فعل فكرى ذهنياً يطلقه عَلَى فرد او افرادٍ كثيرة او على كل افراد نوع او جنس

ثم ان الذهن يرى في الصغرى عند لفظه بها ان الحد الاوسط يتناول تحت امتداده موضوعها اعني انه يرى ان هذا المثلث اب ج تتساوى فيه الزاويتان . وعليه فاذا تناول العقل بنظر واحد ودفعة واحدة الكبرى والصغرى معاً فيرى ان محمول النتيجة « متساوي الزاويتين » لما كان متحداً ضرورة بالحدّ الأوسط « المثلث المتساوي الجانبين » لزم ان يكون متحداً ايضاً بموضوع النتيجة الذي هو داخل في امتداد الحد الاوسط ومن ثم فانه يرى العلاقة الضرورية التي بين موضوع النتيجة ومحمولها وهذ هو المطلوب اثباته .

(٦٨) فالمبدأ الذي يستند اليه القياس هو هذا : الصفة اللازمة بالضرورة لموضوع مجرَّد (الحد الاوسط) هي متحدة بالجزئيات المنطوية تحت امتداد ذلك الحد الاوسط . وهاك تفصيله

١ً الكبرى عبارة عن الحكم بأن الحد الاوسط معتبراً من حيث ماهيته وطبيعتهِ يتناول هذا المحمول في تضمنه . وقال « معتبراً من حيث ماهيته وطبيعتهِ » لانه ان لم يكن كذلك كانت القضية حينئذٍ جمعية اي استقرائية لا كلية وكان معناها هذا ان الاشياء التي استقرأتها الى اليوم تملك هذه الصفة التي هي حادثة غير لازمة او قد تكون كذلك عَلَى ما اعلم .

و٢ً الصغرى هي والحال ان موضوع النتيجة هو فرد من الافراد التي يطلق عليها الحد الاوسط

و٣ً النتيجة تكون هذه فاذاً المحمول الذي يتناوله تضمن ماهية الحد الاوسط او طبيعته تصح نسبته الى موضوع النتيجة .

(٦٩) فقد فهم من ثم ان العلاقة التي يقيمها البرهان بين الطرفين والحد الاوسط هي علاقة من قبيل التضمن والامتداد معاً لا من قبيل الامتداد فقط كما ظنها بعض المناطقة .

وذلك لان المحمول في النتيجة لما كان جزءا من تضمن الحد الاوسط وكان هذا يتناول امتدادهُ موضوع النتيجة كان المحمول منسوباً الى الموضوع قطعاً .

الا ترى ان طرفاً من الطرفين (محمول النتيجة) هو في الكبرى مقابلٌ بالحد الاوسط ومنسوب اليه من حيث التضمن لا من حيث الامتداد بناء عَلَى المبدأ القائل اذا ساوى اثنان او اكثر ثالثاً استويا بينهما . واما في الصغرى فالحد الاوسط نفسه مأخوذ باعتبار امتداده ومقابلٌ من حيث هذا الامتداد بالطرف الثاني الذي هو موضوع النتيجة . وهذا مبداؤه : ما اوجبتهُ لموضوعٍ باعتبار كونه مجرداً . فأوجبهُ لجزئيات ذلك الموضوع فرداً وجملة اي بمعنى التحول . وكذا حكم السلب فيه اعني : ما سلبته عن موضوع باعتبار تجرُّده فاسلبه عن كل جزئياته فرداً وجملة اي بمعنى الشمول .

وان العقل بينما يعتبر في الكبرى الحد الاوسط من حيث تضمنه وفي

علاقة ضرورية بين الموضوع « مثلث الزوايا المتساوي الجانبين » والمحمول الذي هو خاصة تساوي الزاويتين ٠ فالحكم في القضية هو حكم بوجود نسبة ضرورية بين موضوعها ومحمولها اياً كان وحيث كان وكيف كان ذلك المثلث واية كانت مادته ووضعه وكمه ٠ ولكن لما كانت هذه القضية الكبرى لا تكون صادقة ما لم يطابقها واقع في الخارج او في الذهن فلم يكن مانع من تحويل هذه الكبرى التي تدلّ عَلَى شريعة الى قضية شرطية بأن يقال : ان كان مثلث الزوايا متساوي الجانبين فلا بدّ فيه من تساوي زاويتين ٠ وسوف ترى في علم الحيّ (البسيكولوجي) ان الشرائع المتفيسيقية ليست عند التحقيق الا عبارة عن علائق ضرورية بالضرورة الشرطية ٠ وكل شريعة من هذا القبيل يفترض فيها وضع موضوع مجرّد سواء صرّح بالافتراض او لا ٠

و٢ اما صغرى القياس فيحكم فيها بواقع وجودي هو في قياسنا هنا « هذا المثلث اب ج الذي اصنعه عَلَى قرطاس او من خشب واقدر جانبيه وعَلَى تقدير ان وجدتهما متساويين فأُنتج للحال ان العلاقة المعروف وجودها بالضرورة بين الموضوع « المثلث المتساوي الجانبين » والمحمول « تستوي فيه الزاويتان » هي حاصلة بسبيل التخصيص في هذا المثلث اب ج الذي صنعته ٠ وان هذا المثلث اب ج تستوي فيه الزاويتان وان لم اقدرهما بمقياس وعليه فاني اكون قد اثبتّ النتيجة ٠ فالقياس اذن عبارة عن شريعة معطاة اسلم بصدقها (وهذا هو المبدأ) ٠ ثم عن واقع مفترض الحدوث (وهذا هو الفرض) ثم عن انطباق الشريعة عَلَى هذا

الواقع وهنا المسئلة التي يجب اثباتها وقد أُثبت فثبتت النتيجة ٠

و٣ يتحصل من ثم ان القياس انما هو بالضرورة طريقة من طرائق التعميم والتمميم قائم بان نخصص صفة مجرّدة بالافراد التي يمكن لامتدادها ان يتناولها ٠ والشيء المجرّد الذي هو هنا « مثلث الزوايا المتساوي الجانبين » يمكن له ان يتناول تحت امتداده هذا المثلث اب ج واني قد جعلته متناولاً له بفعلٍ ذهني ٠ وحاصل البرهان ان الخاصة اللازمة بالضرورة للشيء المجرد وهي « تساوي الزاويتين » يمكن ويجب نسبتها لهذا المثلث اب ج الذي هو فرد من الافراد المنطوية تحت امتداد الشيء المجرّد « مثلث متساوي الجانبين » هو كان قابلاً لان يكون الشيء المجرّد متحداً بهِ وقد حكمت باتحاده به وعليه فقد اتضح انني حصلت في الحال عَلَى معرفة لم تكن لي من قبل وهي ان المثلث اب ج هو في الواقع متساوي الزاويتين والفكر قد خطا متقدماً وهذه المعرفة الجديدة لم تحصل لي ببداهة وبالمشاهدة او بقياس الزوايا بالبيكار بل بواسطة مبدإٍ علمته من وجه آخر وتقدمي في المعرفة هذا قد تيسر لي بقوة الانتقال الذي اتمه الذهن ٠

فالبرهان او الانتقال الذهني هو قائم بان تضم او تطوى تحت امتداد شيء مجرّد موضوعاً ما معيناً قصد ان تستنتج ان الصفة المتحدة بذلك الشيء المجرّد من حيث هو كذلك يمكن نسبتها الى ذلك الشيء المعين ٠ فكبرى القياس هي قضية يحكم فيها بان محمول النتيجة وهو تساوي الزاويتين مثلاً هو متحد بالضرورة بحد اوسط مجرد

ثم ان هذا الحدّ الأوسط وان كان مجرداً اومعمماً فليس كلياً او معمماً في

تابع كلامهِ وسياقه انها اي تلك القضية « كل انسان مائت » مأخوذة بمعنى الجمع لا التوزيع اعني انها لا تدلُّ الاَّ عَلَى نسبة المحمول الى جماعة الافراد التي وقع عليها الاستقراء والملاحظة ·

ولما كان من المسلمات عند ايمة المنطق ان القياس يقتضي لذاتهِ ان يكون الحد الاوسط فيه كلياً توزيعياً نتج منه ان مَثَلَي ستوارت ليسا من قبيل القياس الحقيقي

والخطأ الثاني أن ستوارت يزعم ان القياس انما يتقوَّم باستنتاج واقع خصوصي من كبرى كلية كاستنتاج مائتية سقراط من مائتية كل الناس · فلو ان الامر كذلك لكان اعتراض ستوارت واقعاً في محله · ولكن الامر ليس كما وهمه لان كبرى القياس ليست كلية معممة في الحال بل هي كلية بالقوة لان القياس لا يفترض كون الحد الاوسط بما له من الخواص الذاتية والطبيعية هو منسوباً الى موضوع النتيجة بل انه اي القياس هو الذي يبين كون الحد الاوسط منطبقاً ومقولاً عَلَى موضوع النتيجة وعليه فلا يكون القياس كلاماً لغواً لا طائل به ولا يصح القول ان فيه مصادرةً ·

(٧١) وان قيل لا بدَّ ان تكون النتيجة موجودة في المقدمات وجوداً ضمنياً والا استحال استخراجها منها وان كانت موجودة في المقدمات ضمناً فالقياس لا يفيد الا التصريح بها اعني لا يفيد الاَّ التصريح بما كان معلوماً ضمناً فهو اذاً لغوٌ لا يزيدنا علماً بشيء · فاجيب

١ً ولو سلمنا بان النتيجة سبق لنا علمها في المقدمات ضمناً او صراحة

فلا أقل ان نستفيد من القياس السبب الباطني الذي من اجله يجب ان تكون النتيجة ما هي وهذه فائدة جلَّى عليها مبنى العلم بالاشياء · نعم قد يتفق ان أعلم علم اليقين مثلاً ان عدد ٢٥٠ هو مساوٍ لكمية من العشرات وذلك من غير وجهِ القياس بل بتقسيمي لذلك العدد او ان النفس لا تموت لثقتي باقوال العلماء او لسبب آخر خارجي الا ان الاستدلال البرهاني يعلق خلود النفس عَلَى شريعة اعمّ ويوضح لي بجلاء ان بين عدم التركب وعدم الفساد علاقةً لازمة فيتبين لي من ثم السبب الباطني الذي من اجله كنت من قبل اسلم بهذا الواقع اي خلود النفس من دون ان اتوصل الى استبطان سببها الداخلي والقياس الآن ادَّاني الى معرفته اي السبب الباطني ·

٢ً واما هل يصح القول بان النتيجة توجد في المقدمات وجوداً ضمنياً فقد وهمه البعض مع ستوارت ولكنهم شطوا لانهم لم يفرقوا المقدمات في حال تألفها منها في حال انفصالها اي لم يميزوا المقدمات عند تألفها من المواد التي تتألف منها · فاننا اذا اعتبرنا المقدمات بعد تألفها اعني بعد ان وجد العقل الحد الاوسط المطلوب ضرورةً لربط موضوع القضية المطلوب اثباتها بمحمولها بعلاقة النسبة وبعد ان وقف بفعل ذكائه الى تركيب الطرفين مع الحد الاوسط تركيباً صالحاً للاستنتاج فحينئذ يصح القول بان العقل حصل عَلَى النتيجة ولكن القياس لم يعد حينئذ في حال صيرورته بل في حالة كحال كيانه · وعندئذ لا يقال ان العقل ادرك النتيجة ضمناً و بلا علم منه في المقدمات بل انه ادركها صراحةً وان

لم يعبر عنها صريحاً لان الاستنتاج انما هو ادراك النسبة الحكمية بين الطرفين والحد الاوسط وهذا قد توصل اليه العقل ·

واما ان اعتبرنا المقدمات قبل تألفها في صورة قضايا اي في حال انفراد المواد التي تتألف منها تلك المقدمات فلا مساغ حينئذٍ للقول ان تلك المقدمات او المواد المنفردة تحتوي النتيجة في الحال لا ضمناً ولا صراحةً بل بالقوة فقط · واريد بوجود النتيجة في تلك المواد المنفصلة وجوداً بالقوة ان الذهن الذي يملك تلك المواد المعدَّة للمقدمات يقوى بفعله ان يهيئها و يعدها علَى وجه يستحصل به منها النتيجة بلا حاجة الى واسطة اخرى غير تلك المقدمات وهذا ما اشار اليه اريسطو بقوله « اذا سلم فيه باشياء لزم عنها بالضرورة شي آخر لمجرد وضع تلك الاشياء » · واراد بالقيد الاخير انه لا حاجة الى حد آخر غير المقدمات في لزوم النتيجة والحال ان الفعل الذي يفعله العقل تأليفاً للقياس هو ان يختار الحدَّ الاوسط المناسب للمقام وهذا يقتضي المراقبة الدقيقة واعمال الفكرة وشحذ القريحة ولربما كان فعله هذا من افعال الذكاء والفراسة في القضية بل هو فعل اقتراح واستنباط يتوقف علَى فعلي المقابلة والتأليف والتركيب ·

ومن ظن انه اذا حصل علَى مواد القياس التي يتألف منها البرهان السديد فقد وجد من فوره البرهان نفسه ضمناً او بدون علمٍ منه فمثله مثل من اذا وجد ملح البارود والكربون والكبريت فيظن انه قد اخترع البارود ومن يجهل ان العصور الخالية كانت تعرف الماء والبخار والحركة وكل العناصر التي تتركب منها آلات اليوم البخارية ومع ذلك لم توجد تلك

الآلات العجيبة إلاَّ بعد اجيالٍ طوال ومديد الاختبار وعناء الامتحانات الشاقة حتى جاد الجيل الثامن عشر بمن ضنت بمثله الاعصر الخالية وهو النابغة الافرنسي بابين وعاونه غيره من المشاهير فاخترع هذه الآلات البخارية العجيبة التي لربما لو رآها الاقدمون لحسبوها معجزات وخوارق ·

وخلاصة القول ان مواد المقدمات في حال انفصالها اي قبل ان تتألف منها المقدمات تتضمن النتيجة بالقوة ولا تتضمنها بالفعل لا صراحة ولا ضمناً · واما بعد تألف تلك المواد وصيرورتها مقدماتٍ فهي حينئذٍ تتضمن النتيجة بمعنى ان من عرف المقدمات عرف صدق النتيجة صراحة · وعليه فلا يصح القول بان المقدمات في حال من حالتيها المتقدمتين تتناول النتيجة ضمناً

(٧٢) وان من قال بان المقدمات تتناول النتيجة ضمناً في حال من حالتيها فانما هو قد خلط النظام التعليمي بالنظام المنطقي واليك بيانه ·

اذا ألقيت قياسك البرهاني الذي تعتقده صحيحاً علَى مخاطب فمن الواضح ان مقدمات قياسك تتضمن نتيجتهُ وإلاَّ كان القياس لا صحة له فانت موجد قياسك عالم بنتيجته صراحةً ولفظك بالمقدمات هو نفس حكمك بالنتيجة · واما المخاطب فاذا سمع الحدود والمقدمات بموادها فلا يدرك النتيجة إلاَّ بالقوة اذ لا بد له لتحصيل النتيجة والوقوف علَى صحة البرهان وصدقه من معاناة فعل التأليف بان يعرف الحدود والمقدمات وانتساقها وترتيبها علَى وجه صحيح في نظامها المنطقي المطلوب وحينئذٍ

فتكون النتيجة بالنسبة اليه موجودة في المقدمات ضمناً ٠ اه

(٧٣) وان اعترض معترض ان ما شرحته الى الآن عن القياس لا يقوم ضابطاً عاما يشمل كل انواع القياس لان ما قلته انما هو محصور الصدق عَلَى القياس البرهاني العلمي الذي يبنى عَلَى المبادىء الضرورية وكم من قياس وبرهان لا يبنى عَلَى مبدأ ضروري المادة بل حادثها كما هي الحال في النتائج الفقهية الشرعية والتاريخية والاستقرائية مثلاً نعم مثل هذه القياسات كبراها كلية ولكنها لا تبنى عَلَى مبدإ ضروري كما يظهر من الشرح الى الآن ٠ فنجيب دفعاً لهذا الاعتراض ان كل قضية يستند اليها القياس المنتج انما هي بمثابة مبدأ ضروري المادة انتهاء ٠ مثلاً لو قلنا ان كل افرنسي بلغ الخامسة والعشرين من عمره ثبت له حق الانتخاب والاقتراع الى مجلس الامة وهذا الشاب بلغ الخامسة والعشرين من عمره فاذاً ٠ فنقول ان الكبرى « كل افرنسي بلغ الخامسة والعشرين من عمره يثبت له حق الانتخاب » معناها هذا مقتضى شريعة فرنسا ان كل افرنسي بلغ الخامسة والعشرين (حد مجرد وهو الحد الاوسط) له حق الانتخاب فترى ان بين كون الافرنسي بالغاً الخامسة والعشرين من عمره و (بين) حق الانتخاب علاقة ضرورة اوجبتها الشريعة المحلية ٠ فلو اسقطنا هذه العلاقة الشرعية الضرورية صارت الكبرى جمعية لا كلية توزيعية وحينئذٍ بطل القياس المنتج كما مرّ بك ٠ وعليه كان لا بد من بناء القياس عَلَى مقدمة ضرورية والا لا سبيل الى الاستنتاج ولكن مراتب تلك الضرورة في المقدّمات متفاوتة وبياناً لهذا علقنا البحث التالي

فتتبعه لانه دقيق واما كون ما شرحناه الى هنا يشمل ايضاً القياس الاستقرائي فسيرد في بابه ان شاء الله ٠

البحث السادس

في ان المبادىء التي يبنى عليها القياس هي متفاوتة في مرتبة الضرورة

(٧٤) المبداء الذي يستند اليه البرهان عَلَى نوعين اما ان يكون الهياً ومطلقاً او طبيعياً وتجريبياً ويكون هذا الثاني مقيداً بشروط يتوقف تعيينها عَلَى التجربة والاختبار ٠

اما عَلَى تقدير الفرض الاول اي كون المبدإ مطلقاً فالمحمول المقول عَلَى موضوع النتيجة يكون دالاً عَلَى كل ماهية الحد الاوسط او عَلَى جزئها او عَلَى خاصة من خواصها اللازمة وعليه فتكون نسبة هذا المحمول الى الموضوع في النتيجة هي نسبة من قبيل الضرورة المطلقة مثله المثلث الزوايا المتساوي الجانبين تستوي فيه زاويتان (راجع عدد ٦٠)

واما على تقدير الفرض الثاني اي عَلَى فرض ان الصفة هي منسوبة الى الحد الاوسط بقوة شريعة توصل الى وضعها بمزاولة التجربة والاختبار فحينئذٍ تكون نسبة المحمول الى الموضوع في النتيجة من قبل الضرورة بالافتراض الضرورة المقيدة والحدسية ٠ وعَلَى كلا الفرضين فيصدق القول بان الصفة اللازمة بالضرورة للحد الاوسط تصح نسبتها الى كل جزئيات اعني الحد الاوسط اما نسبةٌ هي من قبيل الضرورة المطلقة عن كل قيد زمان ومكانٍ وحالٍ كما هي الحال في الفرض الاول واما نسبة هي من قبل

الضرورة المربوطة بقيد زمان او مكان او حال او وضع كما هي في التقدير الثاني . فالمبدأ الذي يستمد منه القياس قوته المنطقية هو في كلا الحالين واحد باعتبار اصله وذلك المبدا هو هذا : ما نسبته الى موضوع مجرد نسبة صحيحة فهو ثابت لذلك الموضوع بطريق الضرورة ومن ثم تصح نسبته الى كل جزئيات من ذلك الموضوع :

ثم ان لم تكن الشريعة والمبدا الذي يستند اليه البرهان من قبيل واحدة من الضرورتين فلا تكون النتيجة يقينية بل ظنية ومن قبيل الاحتمال . واما الشرائع التي هي ثمرة التجربة فيتوصل الى وضعها بطريق الاستقراء كما سوف ترى في بابه .

البحث السابع

في المبادىء المنطقية الاولية

(٧٥) قلنا في البحث السابق ان القياس يستمد قوة الاثبات من قضية ضرورية فان قيل وهذه القضية الضرورية من اين تستمد قوتها فنجيب انها تستمد قوتها من برهان سابق ولكن لما كان التسلسل في البراهين مستحيلاً والا وجب انتفاء كل نتيجة يقينية كان لا بد من وجود قضايا يبنى عليها البرهان ولا تحتاج هي الى برهان وهذه القضايا تعرف بالمبادىء المنطقية وهي التي يحكم فيها بالنسبة بين معلومات اولية .

(٧٦) وهـذه المبادىء علَى نوعين مبادىء نتاجية اي منتجة للعلم ومبادىء اذعانية اي باعثة العقل الى الاذعان والاعتقاد الجازم . كل

برهان انما يستند مباشرةً او عند تحليله الاخير الى مقدمات لا يمكن ولا ينبغي اثباتها وهذه هي المبادىء الانتاجية .

ثم العقل يدرك الرابطة بين النتيجة والمقدمات وانما يتمّ له ذلك بقوة قواعد واضحة بذاتها تحمله علَى الاذعان وهذه القواعد الواضحة بذاتها المرشدة للعقل هي التي نسميها المبادىء الإذعانية .

مسئلة

في المبادىء الانتاجية

(٧٧) ان كل برهان انما يستند راساً او بعد تحليله الاخير الى مقدمات لا يمكن ولا ينبغي إثباتها . اعلم انا نفترض هنا ثبوت قضية محلُّ ذكرها في علم التحقيق وهي ان العقل قابلٌ للحصول علَى اليقين

١ً هذا واليك اثبات الشطر الاول من القضية وهو « ان المقدمات التي يستند اليها كل برهان ابتداء وانتهاء لا يمكن اثباتها » فنقول

ان كل برهان انما هو مؤلف من نتيجة هي حاصلة عن مقدمات والحال ان هذه المقدمات إما ان تكون واضحة بذاتها او لا . اي غير جلية بذاتها وانما تحتاج في انجلائها الى اثبات ولا حدّ اوسط بين الحالين . فان كان الاول كانت تلك المقدمات حقائق مبدئية ونهضت قضيتنا وان كان الثاني اي ان كانت تلك المقدمات غير جلية بذاتها بل هي نتائج قضايا اخرى سابقة فحينئذٍ اما ان هذه القضايا السابقة هي حقائق مبادى او نتائج مقدمات اخرى سابقة وكذا هلمّ جراً الى ان نتوصل الى قضايا

جلية بذاتها لا تحتاج الى اثبات لامتناع التسلسل في الاثبات ويستحيل كون كل القضايا الداخلة في البرهان هي نتائج مقدمات سابقة اذ كل نتيجة هي قضية قابلة للاثبات . ولا يمكن ان تكون كل القضايا مثبتة بغيرها من القضايا إلاّ من احد وجهين اولهما ان كل القضايا قابلة للاثبات بقضايا اخرى متقدمة عليها تقدماً منطقياً اي ذهنياً وعلى هذا التقدير لم يعد قضيةٌ من القضايا بالغة حدها من الثبوت ولا يبقى من ثم علمٌ يقيني وهذا القول ينافي ما افترضناه من مكنة العقل من الحصول على اليقين والوجه الثاني ان القضايا القابلة الاثبات لا تقدُّم بينها وانما يتألف من جملتها مجموع من القضايا معين تثبت الواحدة منها الاخرى

والحال ان هذا التقدير ايضاً ممتنع لما فيه من التناقض . لو فرضنا مثلاً ان قضية (ا) مثبتة لقضية (ب) فمن الضرورة ان تكون قضية (ا) اعرف من قضية (ب) ثم لو عكسنا وقلنا ان قضية (ب) هي مثبتةٌ في دورها لقضية (ا) كانت قضية (ب) اعرف من قضية (ا) وعليه كانت كل من قضية (ا) وقضية (ب) اعرف من اختها واقلّ معرفةً منها في وقت واحد وهذا متناقض

و٢ً اما الشطر الثاني من القضية وهو «كل برهان انما هو مستند الى قضايا لا ينبغي اثباتها» فاليك اثباته . ان القضايا التي يستند اليها البرهان والتي لا يمكن اثباتها كما بينا قريباً اما ان تكون هي واضحةً بذاتها او لا . فان كان الاول فقد تقررت المسئلة التي نبحث عنها لان ما لا يمكن اثباته لوضوحه فلا يجب اثباته بالاولى واما ان كان الثاني اي ان كانت

تلك القضايا قد لا تكون واضحة بذاتها فلأن لا تكون النتائج المستحصلة منها واضحة بذاتها بالاولى . ومن ثم يضحي الحصول على الوضوح من الامور المستحيلة ويلزم عنه أحد أمرين اما القول بان العلم مستحيل للزوم بنائه على اليقينيات وهذا غير مسلّم واما التسليم بوجود قضايا لا يمكن ولا ينبغي اثباتها على انها واضحة بذاتها وهذه القضايا هي التي نسميها القضايا البديئة وهذا ما يراد اثباته افلا ترى ان كل علم من العلوم الفرديّة انما يبنى على مثل تلك القضايا المسلّم بها والواضحة بذاتها وهي التي تعرف بمبادىء العلم مثلاً يسند علم الحساب على هذا المبدأ المقرّر وهو ان الكل مساوٍ لمجموع أجزائه وهلم جرّاً الى سائر العلوم الجزئيّة .

مسئلة ثانية

في المبادىء الاذعانية اي المرشدة العقل الى الاذعان

(٧٨) قضية ثانية . لا بد من مبادىء اولية واضحة بذاتها ترشد العقل الى إدراك العلاقة بين النتيجة والمقدّمات .

(شرح) اريد بهذه المبادىء التصديقات التي هي من البساطة والشمول بحيث لا يمكن العقل ان يتصوّر أبسط وأعم منها .

اثبات القضية تعلم بدلالة الوجدان ان العقل لا يقوى على استنتاج أو ايجاب أو سلب الا من بعد استرشاد بعض قواعد تدريبية هي المبادىء الاولى . وهي تلك الاحكام التي هي غاية في البساطة والشمول وهي بينة الوضوح بحيث لا يمكن للعقل ان لا يذعن لها ولهذا فانها تصلح قاعدة تدريبية وآلة انتقاد يتخذها العقل في كل ايجاب او سلب .

اي ١٦ ضرباً وان كانت الكبرى (ب) فالحاصل ١٦ ايضاً وكذا ان كانت (ج) او (د) فتكون جملة الضروب ٦٤ ضرباً وهو الحاصل من ١٦ مضروبة بأربعة · ثم لو ضربنا الحاصل الاخير اي ٦٤ ضرباً بعدد الاشكال الاربعة المتقدمة كان الحاصل ٢٥٦ وهي ضروب او اشكال القياس الممكنة باطلاق لفظ الضرب عَلَى الشكل أيضاً وهذا الاطلاق قد يرد عليه استعمالنا · فمن ٢٥٦ ضرباً اربعة وعشرون ضرباً منتج ومن هذه الاخيرة خمسة صحيحة ولكن لافائدة منها فتكون الضروب الصحيحة والمفيدة تسعة عشر ضرباً لا غير ·

البحث التاسع

في قواعد القياس

(٨١) من قواعد القياس ما هو خاص بكل فردٍ من اشكاله وتسمى الخاصة ومنها ما هو شائع يشمل جميع الاشكال وتسمى العامة وقد اضربنا عن ذكر الاولى لشيوع معرفتها بين المناطقة [1] وعلقنا بحثاً موجزاً

(١) (م) ولكيلا تفوت فائدة القواعد الخاصة نذكرها بايجاز نقلاً عن المناطقة فنقول الضوابط الخاصة اربعة بحسب الاشكال وعليها تتوقف صحة الانتاج في الاشكال المذكورة

(١) الضابط الاول يشترط لصحة الانتاج في الشكل الاول ان تكون صغراه موجبة وكبراه كلية مثلاً كل فضيلة محبوبة وكل صبر فضيلة فكل صبر محبوب · اما كون صغراه موجبة فلانها لو كانت سالبة كانت النتيجة سالبة ايضاً (ق ٧) ومن ثم كان الحد الاكبر كلياً في النتيجة ولزم حينئذ ان تكون الكبرى اما سالبة ايضاً ليكون الحد الاكبر الذي هو محمولها كلياً حتى يندرج فيه الاصغر عَلَى فرض ان

عن الثانية تربية للفائدة فنقول · الضوابط العامة هي التي تبين طبيعة

موضوعها هو الحد الاوسط وان كانت الكبرى كذلك اي سلبية فسد القياس لاجتماع الخستين (ق ٦) واما ان تكون الكبرى كلية او جزئية موجبة ولا يصح كونها جزئية موجبة والا كان الحد الاوسط جزئياً في المقدمتين وفسد القياس (ق ٣) ولا انتاج من جزئين (ق ٨) فبقي ان تكون الكبرى كلية لوجوب مساواة الحدين كما في النتيجة والمقدمتين ·

واما ايجاب الصغرى فالمراد به كونها موجبة مطلقاً اعني ان لا تكون سالبة صراحةً ولا ضمناً بان لا يكون فيها اداة نفيٍ واردة عَلَى الرابطة ولا قيد حصر كلفظ وحده او فقط او ما شاكلها لان القضية الحصرية منحلة الى قضيتين موجبة وسالبة كما رأيت في مقامهِ مثلاً لو قلت الانسان وحده ضاحك وكل ضاحك حيوان فالانسان وحده حيوان كان القياس فاسداً لايجاب النتيجة مع سلب احدى المقدمتين ضمناً وهذا من الاغاليط التي يسميها العرب بجمع المسائل (سلم)

و٢ً الشكل الثاني (حملُ الحد الاوسط في المقدمتين) يشترط في انتاجهِ شرطان ١ً ان تختلف مقدمتاه كيفاً بان تكون احداهما موجبة والثانية سالبة و ٢ً ان تكون الكبرى كلية · اما الاول فلانه لو كانت المقدمتان موجبتين كان الحد الاوسط جزئياً فيهما فتضطرب النتيجة اي تختلف بان تصدق تارةً وتكذب تارةً (ق ٣) وعليه وجب ان تكون احداهما سالبة فتكون النتيجة سالبة ولذلك كان الحد الاكبر فيها كلياً وهو موضوع الكبرى فكانت الكبرى كلية · وضروب هذا الشكل المنتجة اربعة ١ً صغرى كلية موجبة وكبرى كلية سالبة مثاله كل انسان حيوان (صغرى) ولا شيء من الحجر بحيوان (كبرى) ولا شيء من الانسان بحجر · و٢ً عكس الاول اي سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى · و٣ موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى و٤ سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ·

و٣ً الشكل الثالث (وضع الحد الاوسط في المقدمتين) شرط انتاجه ١ً

وهذه المبادىء هي ثلاثة مبدأ الاتحاد ومبدأ التناقض ومبدأ الخلو · وعبروا عن الاول بقولهم : ما هو فهو وعبر عنه اريسطو بقوله لا بدّ ان يكون الحق متحداً مع نفسه مطلقاً ·

وعن الثاني بقولهم يمتنع ان يكون الشيء الواحد موجوداً ولا موجوداً معاً · وعبارة اريسطو يستحيل على المرء ايّاً كان أن يتصوّر شيئاً واحداً أنه موجود ولا موجود معاً ·

وعن الثالث ليس بين الموجود واللاوجود حدٌّ اوسط · او ان شيئاً اما هو او لا · وعبارة اريسطو هي هذه ليس بين قضيتين متناقضتين حد أوسط · أو لا تحتمل المتناقضتان وسطاً ·

البحث الثامن

في اشكال القياس وضروبه اي انواعه

(٧٩) ١ً شكل القياس عند اريسطو هو الهيئة الحاصلة له من مقابلة الحد الاوسط بالطرفين · فيكون الشكل هو الهيئة الحاصلة للقياس من ترتيب مادته البعيدة التي هي الحدود · وهو على ثلاثة انواع باعتبار الموضوعية والمحمولية ·

الشكل الاول ان يكون الحد الاوسط موضوعاً في الكبرى محمولاً في الصغرى مثلاً كل معدن سهل التطريق والذهب معدن فهو سهل التطريق

والشكل الثاني عمل الحد الاوسط في المقدمتين اي كونه محمولاً فيهما : كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان فلا شيء من الحجر بانسان

وكل حيّ يغتذي ولا شيء من الحجر يغتذي فلا شيء من الحجر بحي ·

والشكل الثالث وضع الحد الاوسط في المقدمتين اي كونه موضوعاً فيهما مثاله كل مربع مستقيم الزوايا وكل مربع متوازي الاضلاع فمتوازي الاضلاع مستقيم الزوايا ·

وقد زادوا عليها شكلاً رابعاً وهو حمله في الكبرى وضعه في الصغرى ·

فالشكل اذاً هو الهيئة الحاصلة من ترتيب الحدود من حيث الموضوعية والمحمولية ·

و٢ً اما الضرب او النوع فهو الهيئة الحاصلة من ترتيب مادة القياس القريبة اي القضايا باعتبار الكم والكيف الواجبين · فالكم الواجب ان لا تكون كلتا المقدمتين جزئية بل لا أقل من ان تكون احداها كلية ·

واما الكيف فان لا يكون كلتاهما سالبةً بل لا أقل من ان تكون احداهما موجبة وأ كل هذه الاشكال اتبعها في الترتيب المتقدّم ·

(٠٧) كل قياس مركب من ثلاث قضايا عبرنا عنها سابقاً بهذه الحروف الهجائية وهي (ا) (ب) (ج) (د) (راجع عدد ٤٩) بحسبما تكون كلية موجبة او كلية سالبة · او جزئية موجبة او جزئية سالبة فلو فرضنا ان الكبرى (ا) والصغرى (ا) فتكون النتيجة اما (ا) او (ب) او (ج) او (د) فهذه أربعة اضرب · ثم ان كانت الكبرى (ا) والصغرى (ب) حصل اربعة اضرب ايضاً وكذا قل فيما لو كانت الصغرى (ج) او (د) · وعليه فان كانت الكبرى (ا) كان الحاصل اربعة مضروبة باربعة

البرهان وتلزم في القياس ايًّا كان شكله وهي ثمانية عدًّا

اولاً الضابط الاول : يلزم ان تكون حدود القياس ثلاثة لا اكثر ولا اقل حدٌّ اوسط وحد اكبر وحد اصغر

والدليل هو ان البرهان انما هو مقابلة حدَّين بحد واحد ثالث ليرى ما بين الطرفين الاولين من النسبة المنطقية من حيث الاجتماع او الافتراق اعني ان القياس هو آلة يتوصل بها الى معرفة ان المحمول والموضوع في

الايجاب في صغراه و٢ً الكلية في احداها .

اما الاول فلانه لو كانت الصغرى سالبة لم يلزم التقاء الاصغر بالاكبر اي اجتماعهما اثباتًا او نفيًا عَلَى ان الاجتماع هو مبنى انتاج هذا الشكل لان حاصله الحكم بهما عَلَى شيء واحد فلزم اجتماعهما لان ملزومهما الذي هو الحكم واحدٌ . مثلاً لو قلنا كل مربع هو مستقيم الزوايا وكل مربع هو متوازي الاضلاع فقد حكمنا باستقامة الزوايا وتوازي الاضلاع عَلَى شيء واحد وهو المربع فلزم ان بعض متوازي الاضلاع مستقيم الزوايا . فلو كانت الصغرى سالبة التقى التقاء الاكبر بالاصغر اي مستقيم الزوايا بمتوازي الاضلاع واضطربت النتيجة بان صدقت تارة وكذبت اخرى مثلاً لا شيء من الانسان بحجر وكل انسان ناطق فلا شيء من الحجر بناطق صادقة وكذبت فيما لو قلت لا شيء من الانسان بحجر وكل انسان جسم فلا شيء من الحجر بجسم . واما الثاني اي كون احداها كلية فهو واضح مما سوف ترى في ق ٣ و ٨ .

و٤ً الشكل الرابع (حمله في الكبرى وضعه في الصغرى) شرط انتاجه عدم جمع الخستين من جنس واحد كالجزئيتين او من جنسين كالجزئية والسالبة وخسة الكم الجزئية وخسة الكيف السلب . ولكنه يصح اجتماع الخستين في صورة واحدة وهي ما اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى معها سالبة كلية . وعليه قد تقرر في هذا الشكل ١ً انه اذا كانت الكبرى موجبة كانت الصغرى كلية دائمًا و٢ً اذا كانت الصغرى موجبة كانت النتيجة جزئية دائمًا .

قضية غير جلية هل هما متفقان او مختلفان ولما كانت النسبة بينهما غير واضحة من ذاتهـا احتيج الى مقابلة كل من الطرفين بحد واحد أوسط مشترك بينهما فان فات هذا الحد الاوسط امتنعت المقابلة وان كان الحد الاوسط اكثر من واحد لم تفد المقابلة شيئًا . وقولي ثلاثة أريد به كون الحدود بمعنى واحد في كل سياق القيـاس . وهذا الضابط يشمل الضابطين الثاني والرابع كما سوف ترى .

ويقع الخلل في القيـاس من قبيـل هذا الضابط اما بالنقص او بالزيادة ١ً اما من قبيل النقص فكأن يكون الحدان في احدى المقدمتين مترادفين اي بمعنى واحد كما لو قلت كل معلول مسبب (او علة) والعالم معلول فله علة . قلت « معلول ومسبب » او له علةٌ لفظان مترادفان لان تعريف المعلول ما كان مسببًا أو له علة . وعليه كانت النتيجة فالعالم له علة هي عين الصغرى « العالم معلول » فليست النتيجة اذًا هي حاصل البرهان بل انما هي موجبة ايجاب الصغرى وتحتاج الى اثبات احتياج الصغرى اليه ويدخل في هذا الخلل كل المغالطات التي تعرف بالمصادرات عَلَى المطلوب التي تفسر الشيء بالشيء نفسه كالما بالماء .

و ٢ً اما من قبيـل الزيادة فكأن يكون احد الحدود مشتركًا اي له اطـلاقان او اكثر وواردًا بمعانٍ مختلفة اذ تكون الحدود اكثر من ثلاثة . مثلاً افعال التصور آلتها النخاع وكل فعل آلته النخاع فهو مادي فأفعال التصور افعال مادية . فلفظ آلة هنا لفظ مشترك اذ يدل عَلَى الآلة القريبة والآلة البعيدة فيظهر فساد القيـاس المذكور اذا

رددته الى اصله فقلت فعل التصور آلته قريبة « كانت او بعيدة » هو النخاع وكل فعل كانت آلته القريبة والبعيدة هي النخاع فهو فعل ماديّ . فقد ظهر لك فساده .

وكذا قل بكثرة الحدود فيما اذا كان الحد الواحد وارداً مرّتين بمعناه الجزئي كما لو قلت الذئب حيوان والحمل حيوان فالحمل ذئب .

ومن قبيل هذا الضلال ما زعمه بعض الفقهاء البلجيين اذ قال ان الناموس الموصوف بالطبيعي ليس هو مجموع سننٍ موافقة للطبيعة بل مخالفة للطبيعة . قال الفقيه المذكور فقولك ناموس طبيعي فيه جمع بين حدّين متنافيين متناقضين لان الناموس ينافي الطبيعة لا يزاوجها واثباتاً لزعمه قال ان الناموس الطبيعي يصرح بوجوب كون الرجل زوج امرأة واحدة و بوجوب احترام الحياة الانسانية وحقوق الغير اعتماداً على موافقة هذه الطبيعة والحال ان الواقع هو العكس لان الطبيعة قد استودعت قلب الانسان آلاماً حيوانية وشهوات تميل به الى الفتك والظلم واغتصاب مال الغير .

فاذاً من قبيل المتناقضات أن يقال ان كون الرجل زوج امرأة واحدة وكون الحياة الانسانية مصونة الحرمة وملك الغير في منعة من الانتهاك كل ذلك من الامور الموافقة للطبيعة اه .

فيرى اللبيب ان الفقيه البلجي استعمل لفظاً مشتركاً وارداً بمعان مختلفة وهو لفظ الطبيعة وهو مشترك يدلّ على الطبيعة الناطقة والطبيعة الحيوانية في الانسان فالناموس الطبيعي هو الناموس الموافق لطبيعة الانسان

الناطقة لا الشهوانية الحيوانية التي يخالفها على انه اي الناموس الطبيعي وازع لها وناهٍ عن الانقياد اليها فمقاومة تلك الاميال الحيوانية ومناصبتها قمعها انما هو من مقتضيات الفضيلة وهذا كافٍ لرد هذا الضلال الوخيم

ومن قبيل الخلل بالزيادة ايضاً قولك الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة فالواحد نصف الاربعه لتعدد الحد الاوسط وهما نصف الاثنان «والاثنين» كما لا يخفى .

(٨٢) وثانياً الضابط الثاني : ينبغي ان لا يكون الطرفان في النتيجة أوسع امتداداً منهما في المقدمتين . أو يجب ان يكون الطرفان في النتيجة والمقدمات متساويين امتداداً وذلك لان النتيجة انما هي حاصل المقابلة في المقدمتين فلا يمكنها ان تتجاوز ذلك الحاصل والا تخطت الحدود المقابلة في المقدمتين الى غيرها من الحدود وخولفت القاعدة الاولى التي هي اساس البرهان الجوهري .

و ثالثاً الضابط الثالث لا بدّ من أخذ الحد الاوسط بالمعنى الكلّي التوزيعي مرّة او مرتين في المقدمتين .

وذلك يتحصل مما اسلفناه في تحليل الانتقال الذهني . فلو فرض ان الحد الاوسط مأخوذ في المقدمتين بالمعنى الجزئي فقد يتفق ان يكون جزء امتداده ذلك مختلفاً في المقدمتين كأن يكون الجزئي في الكبرى غيره في الصغرى وكانت الحدود اربعة وان صدقت النتيجة فصدقها من قبيل الاتفاق لا لصحة القياس مثلاً كل معدنٍ ثقيل وهذا الجوهر ثقيل

فهذا الجوهر معدن فلفظ ثقيل جزئي في الكبرى والصغرى لانه محمول قضيتين موجبتين وصدق النتيجة من قبيل الاتفاق ويظهر فساد القياس لو بدلت لفظ ذهب بلفظ الجسم فقلت كل معدن هو ثقيل وهذا الجسم ثقيل فهذا الجسم معدن ·

ومن قبيل هذا الخطأ قول بعضهم اثباتاً لكون افعال النفس جميعها افعالاً مادية توصلاً الى انكار بساطتها وروحانيتها قال المتفلسف المذكور كل حركة تقتضي تمامها مدة من الزمن فان كان الفعل النفساني هو بالواقع ضرب من ضروب الحركة فلا بد وان تمامه يقتضي مدّة من الزمن والحال ان الاختبار يثبت لنا هذا الواقع علَى وجه لا يرد فاذا الفعل النفساني هو ضرب معين من ضروب الحركة · او بأوجز عبارة كل حركة فانها تدوم مدة من الزمان والحال الفعل النفساني يدوم مدة من الزمان فاذاً الفعل النفساني هو حركة ,, اه ·

فترى أن الحد الاوسط « تدوم مدة من الزمان » هو جزئي في المقدمتين ولذلك فالقياس فاسد وان شئت فصححه كذا : كل فعل يقتضي مدّة من الزمان فهو حركة والحال الفعل النفساني يقتضي مدة من الزمان فالفعل النفساني هو حركة

فترى بعد تصحيح القياس خطأه الواضح لان الكبرى كاذبة والقول بها من الاقوال الساقطة اذ ليس كل فعل يقتضي مدّة من الزمان هو حركة ·

ومثل هذه السفسطات كثير الشيوع بين الناس ما اكثر ما نسمعهم يستنتجون

من البعض على الكل وهذا سلاح الكثيرين في تحاملهم علَى الكنيسة والدين وجلة رجاله وهذه سهامهم في مقاومتهم كل سلطة وشريعة فاذاً لا بد من ان يكون الحد الاوسط هو من المعاني المجردة القابلة الانطباق علَى الجزئي او الجزئيات التي ثبت انطباقهُ عليها في الصغرى كما هو مقتضى طبيعة البرهان او الانتقال الذهني ثم لو فرضنا ان الحد الاوسط مأخوذ في المقدمتين بمعنى التأليف لا بمعنى التجريد فما الضمين بان يكون هو واحداً بعينه في المقدمتين وعليه فالنتيجة قد تصدق وقد تكذب وعندئذٍ لا يبقى القياس قانوناً مقرراً لان النتيجة التي تحصل عنهُ غير مقررة بل تكون صادقة او كاذبة ·

وينتج عن هذا الضابط ايضاً الشطران الاخيران من الضابطين السابع والثامن كما سوف ترى ·

ورابعاً الضابط الرابع يلزم ان لا يدخل الحد الاوسط في النتيجة اذ لا محل له فيها لان شأن النتيجة ان يحكم فيها للطرفين بحاصل المقابلة المقامة في المقدمات بينهما وبين الحد الاوسط وهذا هو المطلوب ليس غير فلو ادخل الحد الاوسط في النتيجة فان غرض القياس علَى ان الحد الاوسط بمثابة آلة يتأدى بها الى الغرض فاذا ادرك هذا لم يعد حاجة للآلة · ويخالف هذا الضابط كل قياس لا يشمل الى حدين لفظاً او معنى كما رأيت في مثل الضابط الاول ·

واعلم ان الضوابط الاربعة المتقدمة تتعلق بالحدود واما الضوابط التالية فبالقضايا فتتبع ·

وخامساً الضابط الخامس لا سبيل لانتاج سالبة من موجبتين
اولاً يتولد من موجبتين نتيجة سالبة وذلك لانه ان ثبت اتحاد تصورين مع
تصور ثالث واحد وكان القياس مراعىً فيه القواعد الباقية فيلزم اتحادهما
« اي التصورين » معاً · نعم قد يتفق ان تكون النتيجة السالبة صادقة
ايضاً لكن صدقها يكون من قبيل الاتفاق أو المارق لا من قبيل صحة الانتاج
لان اجتماع تصورين بثالث لا يكون سبباً كافياً او دليلاً بعدم الاتفاق
بينهما وما اوجبته في المقدمتين لا يحق لك سلبه في النتيجة · لا تقول
بوجوب وجود التناقض بين ايجاب المقدمتين وسلب النتيجة وانما نقطع
بعدم حصول السلب من الايجاب ·

سادساً الضابط السادس · لا انتاج من مقدمتين سالبتين · ودليله
ان الطرفين اذا وقع كل منهما مخالفاً لحد اوسط فيمتنع اتفاقهما معاً من وجه
هذا الاختلاف اذ التخالف لا يكون علة لضده · هذا من جهة ثم من جهة
اخرى قد يتفق ان الطرفين المخالفين لهذا الحد الاوسط يكون كلاهما او احدهما
موافقاً لحد أوسط آخر اذا قوبلا به فيحصل الانتاج اذا بدل الحد الاوسط
الاول بالثاني · فاذاً وقوع الاختلاف بين الطرفين والحد الاوسط لا
يكون مسوغاً لايجاب او سلب الاتفاق بين الطرفين · وبرهان هذه
القاعدة مرجعه الى هذا ·

المبدأ القائل اذا خالف تصوران تصور ثالث بعينه فانما يخالفانه من
وجه واحد او من وجوه مختلفة · واريد بالمقدمتين السالبتين ما كان
السلب فيهما حقيقياً لا ظاهراً فقط كما في قولك :

من ليس له ايمان لا يخلص وبطرس ليس له ايمان فلا يخلص فان
الصغرى وان بدت بصورة النفي الا انها موجبة لدى التحقيق اذ تحريرها
وبطرس ممن ليس لهم ايمان اعني ان بطرس داخل في امتداد موضوع
الكبرى فثبت له ما ثبت لهذا ·

وسابعاً الضابط السابع النتيجة تتبع الأخس من المقدمتين · الخسة
على نوعين خسة الكم وهي الجزئية لانها احط من الكلية وخسة الكيف
وهي السالبة لانها احط من الموجبة · وعليه فكان هذا الضابط يشمل
ضابطين · اولهما ان كانت احدى المقدمتين سالبة فيجب ان تكون النتيجة
سالبة لان اختلاف احد تصورين عن ثالث اختلافهما معاً فلو
قلت مثلاً ا هي ب وب ليست ج فلا سبيل لك ان تستنتج بوجوب
الايجاب كون ا هي ج لان الحد الاوسط ب مباين لطرف من طرفي
النتيجة فلا يصلح لربطهما معاً وهذا لا بد منه في الانتاج الموجب ·
وثانيهما ان كانت احدى المقدمتين جزئية فلا يمكن ان تكون النتيجة كلية
ودليله ان المقدمتين لما امتنع كونهما سالبتين « ق ٦ » بقي لنا اقتراضان
فقط وهما ١ً إما ان المقدمتين موجبتان و٢ً إما ان احداهما موجبة
والاخرى سالبة ·

فان كانتا موجبتين كان محمول كلتيهما جزئياً وموضوع من موضوعيهما
جزئياً ايضاً بالفرض وعليه لم يبق في المقدمتين سوى حد واحد كلي ولا
بد من ان يكون هو الحد الاوسط لصحة القياس كما في « ق ٣ » · ومن ثم
ليس طرف من الطرفين كلياً في المقدمتين فلا يمكن ان يكون كلياً في

تداولناه مدة في مسائل رياضية فاستفدت من ذلك الجدال خبرة افيدك بها وهي : كنا كلانا نسعى جداً في طلب الحق فتواترنا المراسلات تباعاً بماعظم من المجاملة والتودّة على ان كلاً منا لم يكن يخلو ان يشكو من رفيقهِ من انه يغير معناه او يبدله او يقلب عبارته على غير وجهها من غير تصدٍ ولا تعمد .

فنسلت على هذا النحو بيننا ايام الى ان خطر لي ان أعرض عليه اتخاذ طريقة القياس المنطقي في محاوراتنا فلبى مجيباً عن رضى فاخذنا حينئذ نسوق الكلام مسترسلين في سلسلة القياسات اثباتاً لسابقٍ منها بلاحقهِ حتى بلغنا القياس الثاني عشر عداً وما عتم ان سقطت عندئذٍ كل شكوى ووقع بيننا حسن التفاهم واستوضحت مادة المناظرة وان الذي جناه كل واحدٍ منا من ذلك من النفع ليس بالأمر اليسير . واني لعلى يقين من ان الناس اذا دأبوا مثل هذا الدأب واكثروا من مثل هذا العمل وتباعثوا القياسات فيما بينهم مراسلةً ومجاوبةً فما اخالهم في ما يتحاجون فيه من مسائل العلم الهامة إلاّ وقد وقفوا في الغالب الكثير الى استبطان دخائل الامور واستطلاع اسرار الاشياء مع ازاحة الكثير من اخذات الخيال وشبهات الاوهام وكذا يكون من طريقة القياس سيف قاطع يبتر لسل المراجعات ومبالغات الغلوّ ووازعٌ عن شوارد الكلام ومكمل النقص والايضاح والاسهاب وسادّ لخلل التقصير والإضراب ومرتب لما تبلبل من التراكيب ومرشد يزيل سوء التفاهم ومصلح يفصل ما قدينشأ من وخيم التخاصم . اه . وان الاب غزاري بعد ان روى هذا الكلام في كتابه

من المنطق اضاف اليه ما يلي تعريبه قال : اننا نسلم بكل ما قيل واننا نظن ان نسيان او جهالة صورة القياس المنطقي انما هو مصدر المفاسد والأضرار الكثيرة التي تلحق بحياة الجمهور والافراد وتفشو في التعليم وفي الدرس الفردي وفي صرح البلاغة وعلى منبر الوعظ وفي اهل الصحافة . فانك اذا برحت العقل من ظل هذه الحماية الظليل فانك تجعله في كل دقيقة عرضةً للذم وهدفاً للشتم والطرح على ان اهمال القياس المنطقي يتولد عنه من الاوهام وسوء التفاهم واحتدام الغيظ اكثر مما يظن . اه .

المسئلة الثالثة

في تقسيم القياس

(٧٨) ١ً يقسم القياس اما باعتبار صورته او باعتبار مادته . ويراد بالصورة هيئة تركيب قضاياه مع قطع النظر عن صدقها او كذبها والمادة هي مجموع القضايا التي يتألف منها مع اعتبار انها صادقة او كاذبة وعليه فاما ان نعتبر القياس من حيث صورته مع قطع النظر عن صدق مقدماته او كذبها واما ان نعتبره من حيث صدق مقدماتهِ او كذبها مع فرض استقامته بحسبما تقتضيه القواعد التي ذكرناها . وقد عقدنا لهذين الاعتبارين الفصلين التاليين وننبه المطالع انه يترتب عليه ان يبقى في كلا الفصلين منصرف النظر الى الاعتبارين المتقدمين .

و٢ً الاستقراء العلمي لا يختلف ذاتاً عن القياس ويرجع اليه ايضاً المثل او القياس بالتمثيل والنسبة وعليه كانت كل انواع البرهان

النتيجة التي هي حاصل المقابلة والا فاتت القاعدة ٢ ٠ ثم لمّا كان موضوع النتيجة جزئية كانت في جزئية ايضاً وثبت الضابط بالضرورة واما ان كانت الواحدة موجبة والثانية سالبة كان في المقدمتين حدّان كليان اولهما محمول السالبة وثانيهما موضوع القضية التي تفترض كونها كلية ٠ والحال ان النتيجة تكون سالبة لما تقدّم فيكون محمولها كلياً وليس هذا المحمول هو الحد الاوسط « ق ٤ » فاذاً الحد الكلي الثاني الواقع في المقدمتين انما هو الحد الاوسط « ق ٣ » فاذاً الطرف الواقع موضوعاً في النتيجة هو جزئي في المقدمتين فيجب ان يكون جزئياً في النتيجة فالنتيجة اذاً جزئية

مثلاً كل انسان جسم والملاك ليس جسماً فالملاك ليس بانسان ٠ ولو قلت كل انسان جسم وهذا الحجر ليس انساناً فهذا الحجر ليس جسماً فسد القياس بناء عَلَى ق ٢ و١ ولكن يصح القياس والانتاج فيما اذا كانت القضية الواحدة كلية وسالبة معاً مثلاً

ليس شيء من البهيمة روحياً والفرس بهيمة فليس الفرس روحياً ٠ وكذا يصح لو قيل ليست البهيمة روحية والانسان روحي فالانسان ليس ببهيمة ٠

وثامناً الضابط الثامن لا انتاج من مقدمتين جزئيتين ٠ دليله ان المقدمتين يمتنع كونهما سالبتين « ق ٦ » فبقي احد امرين كما تقدم قريباً ١ اما ان تكون الواحدة سالبة والثانية موجبة و٢ اما ان تكون كلتاهما موجبتين ٠ اما ان كانتا موجبتين فتكون كل الحدود جزئية اما المحمولان فلانهما محمولان موجبتين واما الموضوعان فلافتراض كون القضيتين

جزئيتين وحينئذٍ فلا يكون الحد الاوسط ماخوذاً بمعنى التوزيع ولو مرة خلافاً للقاعدة ٠ ٣ ففسد القياس ٠ بعض الناس غني وبعض الناس جاهل فبعض الاغنياء جاهل ٠ فلو صح هذا القياس صحّ ايضاً هذا بعض الناس غنيٌ وبعض الناس فقيرٌ فبعض الاغنياء فقير وهو ظاهر الفساد ٠ ولكن اذا صدقت النتيجة في مثل هذا القياس فصدقها عَلَى سبيل الاتفاق ٠ كما في قولك بعض الاغنياء جاهل واما ان كانت الواحدة موجبة والثانية سالبة فكذا لا إنتاج ٠ مثلاً بعض الناس عالم وبعض الناس ليس تقياً فبعض العلماء ليسوا اتقياء ٠ وفساده لان المقدمتين يشملان حداً واحداً كلياً هو محمول السالبة ولما كانت النتيجة سالبة كان محمولها كلياً فليس اذاً الحد الاوسط ماخوذاً بمعنى التوزيع في المقدمتين وانما هو جزئي في كلتيهما وكذا فسد القياس لمخالفته القاعدة ٣ فلا انتاج ٠

البحث العاشر

في صحة القياس وصدقه

(٨٣) وهم من ظن ان الدقة في مراعاة الضوابط المذكورة تؤدي به ضرورةً الى نتيجة صادقة نعم تكون النتيجة صحيحة والانتاج مستقيماً ولكن النتيجة قد تكون كاذبة فبين صحة النتيجة وصدقها فرق لان العلاقة المنطقية بين المقدم والتالي المعبر عنها بالانتاج والتي نقوم بها صحة العناية والنقابة هي غير صدق النتيجة اذ ينظر في الاول الى صحة الرابطة باعتبار القواعد وفي الثاني الى مطابقة الحكم للواقع ٠ مثلاً لو قلت النفس روح

وليس الروح بسيطاً فليست النفس بسيطة فالانتاج فيه صحيح ولكن النتيجة كاذبة · ولهذا وضعوا ضابطين عامين في صدق او كذب النتيجة في القياس الصحيح ١ الضابط الاول : ان صدقت المقدمتان صدقت النتيجة اذ لا ينتج من الحق الا الحق وذلك لان النتيجة ان هي الا ايجاب ما رأيت من النسبة في المقدمتين فان كان ما رأيت في المقدمتين من النسبة بين الطرفين صادقاً كان ايجابك له في النتيجة صادقاً بالضرورة لان النتيجة عبارة عما رأيت في المقدمتين وما المسوغ لانكار ما اوجبت وما المانع من ان تعبر في النتيجة عما رأيت في المقدمتين · وهذا المبدأ لا يعكس اي لا يصح القول ان صدق النتيجة يستلزم صدق المقدمتين او احداهما كما رأيت في الاسئلة التي مرت بك في البحث المتقدم ·

٢ والضابط الثاني ان كذبت المقدمتان او احداهما فاغلبُ ما تكون النتيجة كاذبة وقد تصدق وان صدقت في قياس فلا يكون ذلك القياس برهاناً مبيناً لكمية النتيجة بل برهان بواقعٍ مبينٍ ان الشيء هو ·

٣ فيتحصل من الضابط الاول هذا المبدأ المقدمات الصادقة لا تؤدي في قياس صحيح الى نتيجة كاذبة وعليه صحّ التبرهن على كذب تعليم او مذهب من كذب نتائجه مثلاً يصح تكذيب مذهب المعطلة من كذب نتائجه ·

٤ ويتحصل من الضابط الثاني هذا المبدأ لما كان المقدّم الكاذب قد يودي الى نتيجة صادقة او تالٍ صادقٍ فلا يكفي لاثبات تعليم او

مذهب ان بعض نتائجه صادق لان صدق المقدم يثبت صدق النتيجة ولا يعكس اي ان صدق النتيجة لا يثبت صدق المقدم · نعم قد يتفق ان يثبت صدق تعليمه من صدق نتائجه فيما اذا اثبت ان التعليم المذكور لا يمكن ان يؤدي الى نتائج كاذبة ·

قال ارسطو من الواضح ان النتيجة اذا كانت كاذبة فلا بد من ان القضايا التي تبين سبب النتيجة يكون كاذباً كلها او بعضها واما ان كانت النتيجة صادقة فلا يلزم عنه ان كل المقدمات او شيئاً منها صادق بالضرورة وحينئذٍ فليست النتيجة حاصلة عن المقدمات بالضرورة والسبب في ذلك انهُ اذا كان بين شيئين علاقة هي بحيث يلزم عنها ضرورة كون وجود الشيء الاول (او المقدم) يستوجب بالضرورة وجود الثاني (او التالي) فينتج انه ان لم يوجد الشيء الثاني فلا يوجد الاول ولكنه لا ينتج انه ان وجد الثاني فيلزم بالضرورة وجود الاول ·

(٨٦) قال بنتس في فضل القياس وفائدته ان اختراع صورة القياس من اجل اكتشافات العقل الانساني بل من ابدعها واعظمها فانه اشبه بضوابط رياضية شاملة وكلية · وشدة اهميته ومنزلة فضله لم تزل مجهولة وانه يصح القول انه ان احسن استعماله واتقنت مزاولته ففيه صناعة التنزه عن الخطاء وفن الاعتصام من الضلال ولكنّ إحكام استعماله امرٌ غير ميسور دائماً · اه ·

وقال في رسالة له الى جبرايل وانير بتاريخ ١٦٩٦ ما تعريبه : حدث لي واقع يذكر مع رجل من اصحاب العلم المبرزين في صدد جدال

بحصر معناه ان هي الا ضروبٌ من ضروب القياس وهذه تكون نتيجة فصلنا الاول ·

﴿ الفصل الاول ﴾

في القياس باعتبار صورته

بحث اول

في تقسيم القياس باعتبار صورته

(٨٦) يقسم القياس باعتبار صورته ١ً الى اقتراني او بسيط و٢ً الى شرطي و٣ً الى متصل و٤ً الى منفصل ومرجع هذين الاخيرين الى الشرطي · ويتعلق بهذا التقسيم قسمان آخران مركبان وهما القياس الاستثنائي ومرجعه الى الاقتراني والقياس ذو الحدين ومرجعه الى الشرطي واليك تفصيل كل ذلك ·

اما القياس الاقتراني وهو الذي تكلمنا عنه وبحثنا عن قواعده فهو ما تألف من قضايا حملية ونطلق عليه اسم القياس المطلق فبقي علينا ان نبحث عن بعض تغييرات تلحق بتركيبه فنقول ·

١ً من القياس الاقتراني ما يعرف بالتعليلي ويسمونه Epichrema وهو ما كانت مقدمتاه او احداهما مقرونةً بعلتها مثلاً : كل بسيط غير قابل الفساد لانه لا يتركب من اجزاء والنفس الانسانية بسيطة لانها تفكر فالنفس الانسانية غير قابلة الفساد · وكذا هذا المذهب الاقتصادي ينزع عنه العامل مقامه الادبي لانه يعتبره كآلة للاستثمار والحال كل

مذهب ينزع عن الطبيعة الانسانية مقامها الادبي هو مخالف للناموس الطبيعي فاذا الخ ···

و٢ً القياس المركب ويعرف بقياس الدور وهو ما تركب من عدة قياسات نتيجة السابق منها هي مقدمة القياس اللاحق مثلاً : كل موجود يقوى علَى تصور معانٍ مجردة هو روحاني والنفس تتصور معاني مجردة فالنفس روحانية والموجود الروحاني غير فاسد من طبعه والنفس موجود روحاني فهي غير فاسدة من طبعها والموجود والغير الفاسد من طبعه لا يمكن تلاشيه والنفس هي غير فاسدة من طبعها فلا يمكن تلاشيها والموجود الغير الفاسد من طبعه الذي لا يمكن تلاشيه يحيا حياة لا موت لها فالنفس تحيا حياة لا موت لها ·

و٣ً كثيراً ما يرد قياس الدور بصورة قياس من الدرج Sorites وهو قياس مركب من جملة قضايا يكون محمول الاولى منها موضوعاً للثانية ومحمول الثانية موضوعاً للثالثة وهلم جرًّا حتى تنتهي الى قضية اخيرة مركبة من موضوع القضية الاولى ومحمول الاخيرة · مثلاً : من لا يقمع شهواته يتطلب كثيراً ومن يتطلب كثيراً يحتاج كثيراً ومن يحتاج كثيراً يعيش قلقاً ومن يعيش قلقاً يعيش تعيساً · فاذاً من لا يقمع شهواته يعيش تعيساً · ومرجع هذا القياس الى القياس البسيط ويحول اليه ويكون فيه من القياسات قدر ما فيه من المقدمات الا واحدة (١)

(١) م ويشترط لصدقه صدق كل قضية من المقدمات ثم ان لا تكون قضاياه جزئية الا الاولى منها فيصح كونها كذلك ·

٤ً والحقوا بالقياس الاقتراني قياس الضمير او القياس الاضماري Enthymema وهو ما اسقط فيه احدى مقدمتيه · مثلاً : انا افكر فاذاً انا موجود · وكل جسم مادة فاذا ليست النفس بجسم ·

البحث الثاني

في القياس الشرطي وضوابطه

(٨٧) القياس الشرطي ما كانت كبراه قضية شرطية (١) مثلاً: ان كانت نفس الانسان بسيطة فلا تقبل الفناء والحال هي بسيطة فهي غير فانية فترى ان الكبرى منحصرة الحكم عَلَى ايجاب التعلق الضروري بين الشرط (ان كانت بسيطة) وبين مشروطهِ (فهي غير قابلة الفناء) اي عَلَى العلاقة بين البساطة وعدم الفناء ·

فان ثبتت ضرورة هذه العلاقة كان ما بقي من القياس مرجعه الى القياس البسيط يكون المقدم فيه صغرى والتالي نتيجة · فالسر اذاً في القياس الشرطي انما هو محصور في كبراه والحال ان هذه الكبرى هي في حكم قضية كلية موجبة لان قولك « ان كانت النفس بسيطة فهي غير قابلة الفناء » هي في حد قولك « كل نفس بسيطة هي غير قابلة الفناء »

وقد مرَّ بك ان القضية الكلية الموجبة لا يصح فيها التعاكس وعَلَى هذه مبني قواعد القياس الشرطي التالية ·

(٨٨) القاعدة الاولى ان اوجبت الشرط او المقدم فاوجبنْ المشروط

(١) ويسمى بالاستثنائي ايضاً

او التالي: « ان كانت النفس بسيطة فهي غير قابلة الفناء والحال هي بسيطة (موجبة) فاذا هي غير قابلة الفناء (موجبة)

(م) والسبب في ذلك ان الشرط يتضمن المشروط فان وضعت اي اوجبت المتضمِّن وجب وضع المتضمَّن (بالفتح) فترى ان الصغرى هي نفس الشرط ·

و٢ً القاعدة الثانية ان سلبت او رفعت المشروط او التالي فارفعن الشرط او المقدم : لو طلعت الشمس لكان النهار موجوداً والحال ليس النهار موجوداً فاذاً لم تطلع الشمس · وكذا ان كان بطرس يركض فهو يتحرك وهو لا يتحرك فهو لا يركض · فترى ان الصغرى تضمن المشروط مرفوعاً ·

و٣ً لا يصح التعاكس في الحالين المتقدمين اعني ١ً لا يلزم من ايجاب او صدق المشروط ايجاب او صدق الشرط فلا يصح قولك مثلاً كلما كان هذا انساناً كان حيواناً والحال هو حيوان فهو انسان وان كان بطرس يركض فهو يتحرك والحال هو يتحرَّك فاذاً هو يركض · وذلك لان المشروط قد لا ينحصر تعلقهُ بالشرط المذكور بل قد يتوقف حدوثه عَلَى شرط آخر · وقد يصح هذا اي قد يتفق ان صدق المشروط او التالي يستلزم صدق الشرط وذلك فيما اذا اقتضته مادة القضية مثلاً ان كان هذا الشكل دائرة فخطوط اشعته تكون متساوية والحال اشعتهُ متساوية فاذا هو دائرة لان الدائرة ما كانت اشعتها متساوية ·

و٤ً لا يلزم من رفع الشرط رفع المشروط اي لا يلزم من كذب الشرط كذب

المشروط مثلاً لا يصح قولك ان كان هذا انساناً فهو حيوان والحال ليس انساناً فليس بحيوان

تنبيه : اعلم ان اداة الشرط قد لا يوردها قائلها للدلالة عَلَى تعلق ضروري بين المقدّم والتالي بل كثيراً ما ترد ايضاً للدلالة عَلَى علاقة جزئية أو علاقة حقيقية لكنها عارضة وحينئذ اي حين ورودها للدلالة عَلَى علاقة جزئية او عارضة فلا تدل حقيقية عَلَى الشرط بالمعنى الذي تقدم بل تكون دالة عَلَى حدس واتفاق مثلاً لو ان هذا الانسان جرّبته البلايا لكان ارعوى الى السداد واما ان اراد بها الشرط الحقيقي فحينئذ كان محل للقواعد المتقدم ذكرها في القياس الشرطي ٠

البحث الثالث

في القياس العنادي والمنفصل

(٨٩) القياس العنادي Conjonctif ما كانت كبراه قضية عنادية وهي التي يذكر فيها شيئان متعاندان اي غير مجتمعين يثبت الواحد فيهما وينفى الآخر٠ مثلاً يمتنع عليك ان تكون في رومية ونابولي معاً في وقت واحد والحال كنت في وقت كذا في نابولي فاذا لم تكن في رومية ذلك الوقت هذا القياس يتحول الى قياس شرطي ويتبع قواعده فقولك « يمتنع ان تكون في رومية ونابولي معاً »هو في حكم قولك ان كنت في رومية فيمتنع عليك ان تكون في نابولي معاً والحال كنت في رومية الخ فترى ان الكبرى في القياس العنادي تكون مقدمة لنتيجتين صحيحتين سالبتين بحسبما تكون

الصغرى ٠ مثلاً : والحال انت في نابولي فاذا لست في رومية او والحال انت في رومية فاذاً لست في نابولي [1]

٢ً القياس المنفصل Disjonctif ما كانت كبراه قضية منفصلة وهي التي تضع لا التعاند اي منع الجمع فقط بل توجب منع الخلو ايضاً اعني انها توجب صدق احدهما لعدم وجود حد اوسط بينهما وهذا القياس يتمشى على القاعدتين التاليتين ليكون صادقاً وصحيحاً ٠ الاولى ان الانفصال او العناد الوارد في الكبرى يجب ان يكون محضاً اوحقيقياً اي تاماً بمعنى ان يكون التقسيم متساوياً بحيث تكون الاجزاء المقسمة مساوية لكل المقسوم فلا يصح رفعها ولا وضعها معاً ٠

والثانية اذا وضع اي اوجب في الصغرى احد طرفي او اطراف المنفصلة فيرفع ما بقي في النتيجة وكذا بالعكس اي اذا رفع طرف في الصغرى فيجب ايجاب ما بقي مثلاً : كل فعل مختار هو من حيث ادبيته حسن او قبيح والحال فعل الحلف هذا ليس قبيحاً فهو اذاً حسن ٠ او

(١) م الحاصل مما تقدم في المتن ان القياس العنادي له صورتان وضع في الصغرى ورفع في النتيجة وهذه الصورة صحيحة والصورة الثانية هي رفع في الصغرى ووضع في النتيجة وهذه اذا اعتبرت في ذاتها فهي فاسدة مثلاً لا يمكن الانسان ان يعبد الله والمال ٠ وكذا لا يمكن بطرس ان يركض ويسكن معاً والحال هو يركض فاذا ليس ساكناً هي الصورة الاولى صحيحة لان الكبرى تنفي امكان اجتماع الركض والسكون معاً في بطرس فايجاب الركض له يستلزم نفي السكون والصورة الثانية بطرس لا يسكن ويركض معاً والحال هو لا يركض فاذاً هو ساكن وهي فاسدة ٠ لان القضية العنادية توجب منع الجمع لا منع الخلو فيمكن ان يقال بطرس يمشي الهوينا وتكون نتيجة القياس الثاني غير صادقة ٠ اه

ايهما يراه ثم تبين له انه مخطىء في كليهما وعليه فانك تجعل الخصم بين نارين لا مناص له منهما وتأتيه بسيف دفعك قاطعاً في كل حال ولهذا سمي هذا البرهان بذي الحدين تشبيهاً له بالسيف القاطع من كل وجهٍ · وهو حجة قهر ·

٢ً لما كان القياس ذو الحدين مؤلفاً من قضية منفصلة وقضايا شرطية كان لا بد لصحته وسلامة قوته من أن تراعى فيه قواعد القياس المنفصل وقواعد القياس الشرطي وعليه وجب اولاً ان يكون الانفصال في الكبرى تاماً اي لا يكون بين المنفصلات حدٌ اوسط ممكن · ووجب ثانياً ان يكون القياسان الشرطيان في صغراه منتجين ومؤديين الى نتيجة واحدة وحينئذٍ فان النتيجة العامة تشمل صراحةً او ضمناً النتائج الجزئية فلا يعود مردٌ للقياس المذكور · ومثل ذلك ما قاله الاب فليكس اليسوعي في خطبة من خطبه فهذا بعد ان اثبت ان يسوع المسيح نادى بنفسهِ الهاً التفت الى الراسيوناليست الذين يسلمون بان المسيح فضل الناس بلا مبارٍ ولكنهم ينكرون كونه الهاً فقال :

لو فرض ان المسيح ليس الهاً مع انه أثبت ذلك مراراً للزم عن هذا الفرض احد امرين ان المسيح عند ما كان ينادي بنفسهِ الهاً إما انه كان يعتقد نفسه كذلك او لا ·

فان كان قد اعتبر نفسهُ الهاً مع انهُ ليس إلاَّ انسان فهو اشد الناس حماقةً وان كان نادى بنفسه الهاً مع علمه بانه انسان فقط فهو شرُّ المرائين فليختر له السامعون احدى هاتين الصفتين الحماقة او المكر والخداع ولا حدَّ

اوسط بينهما وان لم يسلم باتصافهِ بواحدة منهما تعين التسليم بكونه الهاً ·

والحال ان التسليم باحد الامرين يستلزم تناقضاً بيناً لانه ان قبل بحماقة المسيح فما السبيل الى التوفيق بين الحماقة و (بين) تلك الحكمة السامية التي ظهرت في كل تصرفاته واتسمت بسمتها كل اعماله وأشرقت اشعتها عَلَى وجه حياته الوضاح وجعلت تعاليمه ملحة بالغة حد الاعجاز لما فيه مما لا يبارى من سموّ النقاوة وشريف الآداب · وان قيل بأنه مرآء ماكر فكيف التوفيق بين مطامع طماعه و (بين) تواضعه و كفرانه بنفسه وشدة كلفه بالاعتزال وتفانيه بالتصاغر واحتقار النفس ثم تحاشيه المدحة وتجافيه الاكرام وتنويهات الشعب باسمه · فاذاً يمتنع التسليم بكلا الفرضين ولم يبقَ الا التسليم بصدق ما قال المسيح عن نفسه انه هو المسيح ابن الله الحي اه ·

(م) ومن البرهان ذي الحدين ما قاله المسيح في يوحنا ف ١٨ عدد ٢٣ ان كنت تكلمت بسوء فاشهد عليّ بالسوء وان بخير فلما تضربني (الآية) وكذا ما قاله ترتليانس في احدى محاماته عن المسيحيين : اما ان المسيحيين مجرمون أو ابرياء فان كانوا مجرمين فلماذا تمنع تقصي الفحص عنهم وان كانوا ابرياء فلماذا تعاقبهم معاقبة المجرمين · وكذا كلام عمر فيما كتبهُ الى عمرو بن العاصي في شأن كتب الحكمة التي كانت في الخزائن الملكية في الاسكندرية قال : فان كان فيها ما يوافق القرآن ففي القرآن عنها غنىً وان كان فيها ما يخالفه فلا حاجة اليه فتقدم إلى إعدامه في كلا الحالين ·

والحال هو قبيح فاذا ليس صالحاً او والحال هو حسن فاذاً ليس قبيحاً او والحال ليس صالحاً فاذاهو قبيح ·

وهذا القياس مرجعه الى القياس الشرطي ولكن مع فرق انه يحصل عنه اربع نتائج صحيحة اثنتان موجبتان واثنتان سالبتان وذلك لان كبراه تتألف من جزئين مثل قولك صالح او قبيح · وصورة شرطية ان كان هذا الفعل صالحاً فليس قبيحاً والعكس اي ان كان قبيحاً فليس صالحاً ·

فعلمت ايضاً ان الفرق بين القياس المنفصل والعنادي أن العنادي يؤديك الى نتيجتين فقط فلا يصح لك ان تقول في المثل المتقدم والحال لم تكن في رومية فاذا كنت في نابولي · كما رأيت في قواعد القياس الشرطي لوجود حدّ اوسط واما المنفصل فتتأدّى به الى اربع نتائج صحيحة كما رأيت في المثل المذكور وذلك لعدم وجود طرف آخر ممكن كما يتضح لك من التعريف وفي تحويل هذا القياس الى الشرطي ردٌّ لاعتراض قد يمكن خطوره لبال المطالع وهو كيف تكون النتيجة سالبة في بعض صوره مع ان المقدمات موجبة فتأمل ·

البحث الرابع

في القياس الحصري

(٩٠) القياس الحصري هو مادخل الحصر علَى كلتا مقدمتيه مثلاً: الجوهر الروحي هو وحده حرّ والحال الانسان وحده هو جوهر

روحي فالانسان وحده حرّ

وشأن هذا القياس ان ينحلّ الى قياسين موجبٍ وسالبٍ مثال الموجب ما كان جوهراً روحياً فهو حرّ والانسان جوهر روحي فهو حرّ · ومثال السالب ما كان حراً فهو جوهر روحي والحال ليس ما سوى الانسان جوهراً روحياً فاذاً ليس ما سوى الانسان بحرّ ·

وقال في تعريفهِ «ما دخل الحصر علَى كلتا مقدمتيهِ» للاشارة الى ان الحصر لو دخل علَى واحدة منهما فلا أثر له في النتيجة · مثلاً لو قلت الجوهر الروحي هو وحده حرّ والحال الانسان جوهر روحي فاذا هو حرّ · وكذا في قولك ما كان حراً فهو وحده روحي والحال الانسان حرّ فاذا هو روحي · فترى ان أداة الحصر «وحده» سقطت في كلتا النتيجتين مع بقاء الصدق فيهما ·

البحث الخامس

في القياس المنفصل المعروف بذي الحدين

(٩١) ١ً القياس المنفصل او ذو الحدين هو ما تركب من قضية منفصلة هي كبراه وقضيتين شرطيتين او اكثر قائمة مقام صغراه · ثم تأخذ في النتائج المتفرقة بنفي طرفي المنفصلة او اطرافها ثم تستنتج علَى وجهِ الإطلاق ان القضية المنفصلة هي بجملتها ورمتها باطلة لا يمكن التسليم بها · وهذا ضرب من ضروب البراهين القوية المفحمة واكثر ما يستعمل في المجادلات تضع للخصم قضية منفصلة تجعل له الخيار في احد طرفيها

الفصل الثاني

في القياس بالنظر الى مادته

(٩٢) مقدمة · يقسم القياس بالنظر الى مادته بحسب نسبة قضاياه الى الحق والحال التصديقات هي من هذه الحيثية اما يقينية او محتملة وظنية او كاذبة وسفسطية · لكي نتوصل بواسطة القياس الى معرفة الحق معرفة يقينية لا يكفي ان يكون القياس صحيحاً ومستقيماً بل ايضاً يلزم ان تكون مقدماته صادقة اي حقة ويقينية · وسوف ترى ان الحق يطلق على الاشياء وعلى المعرفة ١ً فالحق في الاشياء او الحق الواقعي هو ظهور الشيء كما هو لنظر العقل · قال اريسطو ان يكون ما هو هو وان يكون ما ليس هو ليس هو فهذا هو الحق الواقعي

و٢ً واما الحق في المعرفة او الحق الذهني فهو مطابقة المعرفة للهويّة التي يظهرها الحق الوجودي الواقعي وهذه المعرفة المطابقة للواقع هي تصديق

و٣ً فان اذعن العقل إذعاناً جازماً بما يعرف انه حق فيقال ان العقل حاصل على اليقين ·

و٤ً موضوع اليقين قد يكون قضايا اولية وقريبة اي نظرية مدركة بلا واسطة او مكتسبة وبعيدة اي مدركة بواسطة البرهان او الانتقال الذهني · فاليقين الحاصل بالاكتساب اي بواسطة البرهان يطلق عليه اسم العلم بوجه الخصوص والحاصل بلا واسطة يلقب بالنظر

او الفهم او المعرفة اذ لا نعلم ذلك الشيء بل نفهمه ونراه ونعاينه · واليقين بواسطة مسنود الى اليقين بلا واسطة ·

و٥ً اذا بقي العقل متردداً بين حكمين متضادين لا يذعن لاحدهما فهو في حال الشك وان مال الى واحد منهما وأعاره إذعاناً لا ينتفي معه النقيض كان فعله رأياً او ظناً · والرأي يكون محتملاً او اكثر احتمالاً اي ارجح من نقيضه او راجحاً او غاية في الاحتمال (وهو اليقين الادبي) بحسبما تكون الادلة المسنود هو اليها محتملة او راجحة ··

و٦ً الحق (المراد به هنا مطابقة العقل للواقع) انما يقابله الضلال وكل قياس ادى اليه سفسطة ومدار بحثنا هنا على الحجة او البرهان القطعي وعلى البرهان الظني وعلى بعض ضروب السفسطة ·

البحث الاول

في تقسيم القياس باعتبار مادته واولاً في القياس البرهاني

(٩٣) يتحصل مما تقدم ان القياس باعتبار مادته يقسم الى برهاني وظني وكاذب او سفسطي · فالاول يولد اليقين او العلم والثاني الظن والثالث الضلال · فالقياس البرهاني والبرهان والحجة ما يتأدّى به من مقدمات يقينية الى نتيجة يقينية انتقالاً منطقياً · وقد عرفه اريسطو بانه قياس يوقفنا على علة شيء اعني انه يعلمنا ان تلك العلة هي في الحقيقة علة ذلك الشيء ومن ثم ان ذلك الشيء الذي علمناه لا يمكن ان يكون بخلاف ما علمناه · وهذا ما يراد بلفظ العلم · فبين البرهان الذي يؤدي

الى نتيجة يقينية والبرهان الذي يؤدي الى نتيجة علمية بحصر المعنى خصوص وعموم اما العموم فلان كلاً منهما يولد اليقين واما الخصوص فلان الاول يكتفى فيه بان تكون المقدمات صادقة واما الثاني فيجب ان تستتم فيه الشروط الآتية على وفق ما ذكرها ارسطو قال ما مفاده :

(٩٤) يشترط للبرهان العلمي ان تكون مقدماته صادقة واولية وبديهية او قريبة واعرف من النتيجة وسابقة لها وعلة لصدقها واليك بيان ذلك ·

١ً اما وجوب كون المقدمات صادقة فلانه لما كان غرض البرهان استحصال نتيجة صادقة من مقدمات كان من شأن البرهان الصحيح ان تكون المقدمات فيه صادقة لتتحصل منها نتيجة صادقة على ان المقدمات هي مصدر النتيجة الطبيعي ولا يقدح انه قد يتفق إنتاج الصدق من مقدمات كاذبة لان الكذب من حيث هو لا يكون مبدأً للصدق قط· فيكون صدق النتيجة من قبيل الاتفاق ·

و٢ً اما كون المقدمات اولية وهي ما لا تحتاج الى اثبات فلأن براهين علم ما هي بمثابة سلسلة أدلة حلقتها الاخيرة هي مقدمات لا يمكن اثباتها وحينئذٍ فهذه المقدمات الاخيرة تكون بديهية وقريبة بالنظر الى ما يليها من المقدمات ·

و٣ً اما كونها بديهية وقريبة فأراد به ان وضوحها يجب ان يكون مدركاً بلاواسطة اذ لا حاجة له الى برهان لان مبادىء علم ما يجب ان تكون معروفة (اي شأنها ان تعرف) من دون واسطة حدٍّ اوسط آخر

و٤ً اما كونها علةً او سبباً للنتيجة فأراد به ان تكون المقدمات كذلك لا في الترتيب الذهني بمعنى انها تولد النتيجة في الذهن فهذا شأن كل قياس وبرهان بل ان تكون علة في الترتيب الوجودي الخارج بمعنى انها تكون علةً او سبباً حقيقيين وجوديين لما هو مقول في النتيجة · قال غابتان قال «او سبباً» للدلالة على انه ليس من الضرورة ان تكون المقدمات علة حقيقية للنتيجة بل يكفي ان تكون سبباً كافياً لها مثلاً اذا برهنت على خلود النفس من كونها روحية فبرهانك برهان بالسبب لان علة روحية النفس ليست علة لخلودها بل سبب كافٍ له ·

و٥ً أما كونها اي المقدمات سابقة للنتيجة فلا يريد به سبقها في الترتيب الذكري بل كونها بحيث يجب ان تتضمن المقدمات علة النتيجة او سببها وعلة الشيء وسببه مقدمان عليه · ثم لا يشترط اسبقية الزمان بل اسبقية الطبع ·

و٦ً اما كونها اعرف من النتيجة فلأن غرض البرهان ان يؤدي بنا من معلومٍ او أظهر الى ما هو مجهول او اقل ظهوراً · واعلم ان هذا التعليم الارسطي مداره على النظام الوجودي واما بالنظر الى النظام الذهني فان الواقع المحسوس هو اسبق عندنا من الماهية المجردة التي ننتزعها منه والحادث الفردي الجزئي يقضي بنا الى الكلي · ولكن الواقع غير ذلك لان الطبيعة في الحقيقة الخارجية هي اسبق من ظهوراتها المحسوسة والشريعة هي سبب وجود حادثٍ ما وكيانه ولا بد منها لشرح ذلك الحادث وتفسيره ·

﴿المطلب الاول في القياس البرهاني﴾

البحث الاول

في دليل الواقع والبرهان بالعلة

(٩٥) هذا التقسيم الى دليل بالواقع ودليل بالعلة ينطبق عَلَى تقسيم ارسطو الى دليل موءدٍ الى نتيجة يقينية والى دليل موءدٍ الى نتيجة علمية كما رأيت قريباً اما دليل الواقع فهو ما تتأدى به باستقامته او عَلَى غير استقامته الى استنتاج ان الشيء هو اي ان الشيء واقع او موجود او الى استنتاج اسبابه البعيدة والشاملة · واما البرهان بالعلة فهو ما تتأدى بهِ الى ايضاح السبب القريب والباطن للشيء المبرهن عنه اعني السبب الذي من اجله ذلك الشيء هو · ولهذا كان البرهان بالعلة انما هو البرهان العلمي بحصر معناه ·

واما البرهان الذي لا يوضح عن العلاقة بين الموضوع والمحمول الا علتها الخارجية والشاملة فليس هو برهاناً بالعلة بل هو دليل الواقع ومن ثم ليس برهاناً علمياً ·

البحث الثاني

في البرهان من متقدم والبرهان من متأخر

(٩٦) يقال ان البرهان هو برهان من متقدم او من متأخر بحسبما يكون الحد الاوسط فيه هو بالحقيقة سابقاً لمحمول النتيجة او لاحقاً له ·

فالبرهان من المتقدم هو ما انتقل فيهِ من العلة او السبب الى المعلول والمسبب وسمي كذلك لاستدلاله من العلة او السبب وهما متقدمان عَلَى المعلول والمسبب · والبرهان من المتأخر يكون الانتقال فيهِ بعكس الاول مثال الاول ما كان غير مادي فهو غير قابل الفناء والنفس غير مادية فهي غير قابلة الفناء · لان اللاّمادية هي سبب اللافناء · ومثال الثاني ما كان متهيأً للصيرورة والوجود يقتضي علة خارجية عنه تصدر صيرورته ووجوده والحال العالم متهيأ للصيرورة والوجود فهو يقتضي علة خارجية عنه تصدره الي الصيرورة والوجود · وتلك العلة هي الله ·

(٩٧) وزاد بعضهم قسماً ثالثاً سموه البرهان من شبه متقدم ومحله فيما اذا اريد اثبات شيئين احدهما بالآخر وليس الشيئان في الحقيقة متمايزين وانما يجب من قبيل الضرورة ان يتصور احدهما كانه متقدم عَلَى الآخر ومن قبيل هذا البرهان القياس الذي زعم القديس انسلموس انه يثبت به وجود الله من تصور الموجود الاكمل

البحث الثالث

في برهان الدور والرجوع

(٩٨) برهان الدور والرجوع هو الذي ينتقل فيه العقل من المعلول الى علته حتى ينزل منها اليه « اي المعلول » قصد ان يأتي عَلَى شرحهِ وبيانه بعلتهِ · وانما سمي برهان دور او رجوعاً لعود العقل فيه الى محلِّ انتقاله · مثلاً لو شئت اثبات حادث طبيعي متحقق الوقوع ولكن

طبيعته معروفة معرفةً غير جلية فانك تنتقل من ذلك الحادث الواقعي المتحقق الى طبيعتهِ وبعد التدقيق فيها واستجلاء حقيقتها والوقوف عَلَى شرح المعلولات الملاحظة تعود الى الحادث المذكور ·

البحث الرابع

في اقسام اخرى للبرهان وهي صور عارضة له

(٩٩) سميت الاقسام التالية عارضةً لانها لا تسند الى طبيعة البرهان بل الى اعتبار امور خارجة عن طبيعته كما سيتضح لك · وهذه الاقسام هي البرهان عَلَى وجه الاستقامة والبرهان عَلَى غير وجه الاستقامة ١ً فالاول اي البرهان المستقيم هو ما يبين فيه بلا تعريج ولا مواربة ان النتيجة متضمنة بالقوة في المقدمات كما هي حال الاشكال المتقدمة من البرهان اما الثاني اي برهان المواربة فهو ما تنظر فيه الى حالة المخاطب فتحاول حمله عَلَى التسليم بصدق النتيجة بانكاره نقيضها ويسمى هذا قياس الخلف او قياس النقيض وسماه الافرنج قياس المواربة لانه لا يتوصل الى نتيجتهِ من المقدمات عَلَى خطٍ مستقيم وانما يتوصل اليها من ابطال نقيضها ·

و٣ً البرهان بالدلالة وهو ما ينتقل فيه الى الشيء المطلوب اثباتهُ من دلائله او أماراته الخارجة كما سترى في المطلب الثاني ومنهم من جعل هذه الاقسام العارضة من قبيل دليل الواقع ·

المطلب الثاني

في القياس الظني

(١٠٠) القياس الظني ما كانت مقدماته او احداهما محتملة الصدق ونتيجته لا تفيد القطع اعني انها لا تتجاوز حدَّ الظن والاحتمال · وهو عَلَى مراتب يدخل في المرتبة الاولى منه البرهان بالنسبة والاستقراء والقياس المضمر والتمثيل وفي المرتبة الثانية القياس الفرضي وفي الثالثة القياس بالشهادة او النقلي ويعرف بالرواية ·

البحث الاول

في المرتبة الاولى من القياس الظني واولها القياسات بالنسبة

(١٠١) القياسات بالنسبة عَلَى انواع اولها القياس بالدلالة وثانيها الاستقراء النسبي وثالثها التمثيل · واننا نبحث عن كل واحد منها · واولاً القياس بالدلالة ويسميه اريسطو (أنتيمْ) وهو القياس بالضمير والمضمر وعرَّفه بانه قياس مستحصل من بعض مرجحات الشيء او اماراته · ولا يراد بالامارات هنا ما كان من خواصّ الشيء الطبيعي بل من دلائله ومثل هذا القياس مألوف الاستعمال بين الناس [1]

مثلاً انما اكثر الناس عامل طلباً للنفع فاذا بطرس يعمل للنفع ·

(١) (م) والعرب يسمونه بالخطابة ومثل عليه صاحب السلم بقوله فلان يطوف في الليل فهو متلصص وفلان يسارُّ العدوَّ فهو مسلِّم للثغر

طاشت سهامهم وضلوا ضلالاً مبيناً العل الله لا يعلم اموراً كثيرة نحن نجهلها او ليس هو أعلم منا بما نعرفه أم لعله يمتنع عليه ان يوحي الى عقلنا حقائق هو يعلمها ونحن لها جاهلون او عاجزون عن معرفتها ام لعل العليم بكل شيء وهو أعلم بما نعرفه لا يقوى ان يجعلنا عَلَى يقين وثبت من امور لا نتوصل الى معرفتها الا بوجه غير جلي أو بشق النفس · فانكار هذه انما هو انكار مبادىء مقررة لا يقوم عليها نكير البتة وهي مبادىء اولية يصدع العقل نفسه بصدقها فانكارها جحد لوجود الله عزّ وجل وخلع للعقل السليم ·

وهـ من الوهميات المندسة في نظام السياسة والالفة ما نراه في اقوال جان جاك روسو واصحاب الثورة الافرنسية وانا نذكر بعضها واولها ان الانسان جيد من فطرته فليس الانسان من الشوارد الخارجة عن نظام الطبيعة فكما أن الحيوانات تجد لها في نفسها اسباب سعادتها ورغدها كذا الانسان يولد ومعه اسباب كماله تنشو فيه وتنمو طوعاً من نفسها و يتحصل من هذا زعم ثانٍ هو « ان الانسان يحق له بسط قواه بالاستقلال واستعمال حريته بلا ممانع ولا معارض » ومن ثم كان ان كل سلطة تدّعي تقويم اعوجاجه او تلافي زيغه هي ابعد من ان تكون مدداً او مساعداً للحرية وانما هي احرى بان تكون عدواً لدوداً لها · اه ·

لقد قالوا قولاً شططاً · وما احسن ما قال جواباً عَلَى ذلك الفيلسوف لي بلاي قال : هذا الزعم ينقضه العلم الصحيح المبني عَلَى درس الوقائع وتتبع احوال الاطفال الذين يربون وينشأون بيننا وفي ظهرانينا يقيناً ان

الناس انما يولدون باميال مختلفة واكثر ما تكون تلك الاميال متناقضة وهم هم المسعدون لنفوسهم او الجانون عليها بحسبما ينقادون لدوافع ارادتهم المعتقة عَلَى وجه او عَلَى آخر وانهم من هذا القبيل يخالفون البهيمة كل المخالفة فان البهيمة لا بد لها ان تجري عَلَى رسوم غريزتها وفطرتها فتجد دائماً اسباب هنائها وتتوفق الى مواطن رغدها · واما الانسان فلما كان عرضة لان يسيء التصرُّف بحريته و يفسدها كان لا بد له من مدد خارج وعضد في غيره يقوى به عَلَى حفظ نفسه في محجة السداد · وانما السلطة هي التي تساعد ارادته في ان لا تميل الا الى الخير وتجانب الشر · فالسلطة اذاً والحرية لا تتنافيان ولا تتنازعان وانما هما قوّتان متعاونتان متضافرتان · اه ·

(ب) وثانيها (اي تلك الوهميات) هذا القول انما الامة سيدة بيدها مطلق السلطان وهي هي ولية حظوظها وشؤونها الاجتماعية بالاستقلال فهذا القول مرتبط بالقول المتقدّم ارتباطاً شديداً وهو ساقط مثله واليك برهان سقوطه لو ان كل فردٍ من افراد الامة لا يحتاج في معرفة الخير وعمل الصلاح الا الى تلبية نداء عقله واتباع ميل طبعه لكان لهم ان يعقدوا الفة عَلَى شاكلة الفة النحل والنمل بلا حاجة الى سلطة اجتماعية حتى لو عن لهم ان يقيموا عليهم سلطة لبقيت تلك السلطة قيد ارادتهم عَلَى انهم لم يكونوا يلوون عند نصبها التنزّل عن حق نقضها برأيهم اذا شاأوا · ولكن هيهات ان يكون لأفراد الناس شيء من الحال المذكور

(ح) فلا بد لهم اذاً من سلطة مشترعة منجزة قاضية وازعة ·

(ج) والوهمية الثالثة الوخيمة العاقبة هي قولهم « الناس متساوون اي الناس على سواء وامورهم فوضى بينهم » · فكأن المساواة لم تكن معدومة بينهم اصلاً او كأن لا تفاوت بينهم في الخصال الطبيعية ودرجات الذكاء ولا تفاضل في الاستعدادات العقليـة ومراتب الذهن والهمم مما يوجد أو يزيل الثروة التي هي بين سائر تباينات الحالة الاجتماعية اشد ما تطمح اليه مطامع المشتهين ومرامي اماني الحساد · قال بلس في المساواة كلاماً جليلاً سبكه في قالب سؤال وجواب وقد آثرنا نقـله هنا لشدة الحاجة الى امعان النظر فيه والتروّي في ادلته في عصرنا هذا قال لمخاطبه عرّف لي المساواة

— كفى بلفظها تعريفاً لها

— ألا زدني ايضاحاً اعزك الله ·

— هي ذلك المبدأ المقدس يا صاح القاضي بان يكون المرء سوياً لنظيره بلا زيادة عليه ولا نقصان عنه

— ان في تعريفك هذا لابهاماً هب أن استوى رجلان في القامة فهـل يلزم عن ذلك ان يتعادلا في ما سوى القامة · فهذا مهزول نحيل وذاك بدن سمين · ثم قد يكون الناس متساوين او متفاضلين في المعارف او الفضائل وفي الهمم والمروءة وعزّة النفس وهلمّ جرّاً · فالاجدر بنا قبل التمادي في الكلام ان نتفق على المعنى الوضعي الحقيقي المطابق الذي يحسن ان يعلق له لفظ المساواة ·

— انني اريد المساواة في الطبع وهي التي وضعها الخالق نفسه

فلا يتسنى لاستبداد الانسان أن يزيلها

— معنى كلامك بلا مرية هو اننا جميعاً متساوون في الطبيعة ولكن هي الطبيعة التي تولدنا ضعفاء او اقوياء علينـا مسحة جمال او او وسم شناعة فينا من البطء والثقل والخفة والسرعة واننا ترانا في الطبع ذوي فطنة او بلادة شرسي الاطباع او ليني العريكة الى غير ذلك من المباينات الطبيعية التي تكاد تساوي امواج البحر عداً ·

— فهذه تباينات لا تستلزم التباين في الحقوق

— لقد تبدل الان وجه المسئلة واضربنـا عن التباين الطبيعي او غالينا في قصر معناه ولعلنا لا نلبث ان نجد ان المساواة في الحقوق هي ايضاً لا تخلو من نقصها ·

أتراك تخول الولد حق توبيخ والده ومعاقبته

— مه انك تنسب اليّ قولاً اذاً محالاً

— معاذ الله اني افصح لك عن نتيجة لازمة عن اطلاق المساواة في الحقوق فان لم يكن هذا مرادك فتكرم عليّ ببيان اي الحقوق تعني اي الحقوق يجب ان يكون فيها المساواة وايها لا

— من الواضح انني اعني الحقوق المدنية والمساواة الاجتماعية ·

— منذ هنيهة كان لفظ المساواة بيننا مأخوذاً بمعنى الشمول والاطلاق ولكني اراك كلما أفحمت من وجهٍ لجأت الى آخر · فلا بأس · لا شك بان مرادك بالمساواة الاجتماعية ان يكون كل الناس سواء في الاجتماع فحسن ولكن فيمَ هذه المساواة · افي السلطة ؟ اذن لم يبق

حكومة ممكنة ام تريدها في الغنى فلنضربنّ صفحاً عن العدالة ولنبحثن عن تقسيم المال · ونصيب كل من الثروة : رويدك يا صاح امهلني هنيهة ريثما نرى اين تستقر سهام المقامرة بين المتقامرين فان الحظ عاكس احدهما فاملق ووافق الآخر فأثرى وضاعف ماله بانقاص مال مقامره وعاد التباين بينهما فليعاودا المقامرة الف مرة فالنتيجة هي اثراء واملاق يتراوحان بينهما ·

ام لعلك تريد المساواة في الكرامة فقل لي بحقك هل تسوغ لنفسك اكرام النذل كما تكرم الهمام وصاحب الشرف او تعلق ثقتك بكليهما عَلَى السواء او تلقي مقاليد شؤون الجمهور عَلَى عاتق غبي جاهل وعَلَى حنكة ريشليو عَلَى وجه سوي ثم او لعل كل انسان يصلح لكل مهمة وعمل ·

— كلا اسلم لك بكل ذلك ولكن اقل ما لا اخالك تنكره عليّ هو المساواة لدى الشريعة ·

— هي مسألة جديدة ومع ذلك فلنأتين عليها · الشريعة تقول مثلاً المجرم يعاقب والجاني يغرّم وان لم يكن لديه ما يفي به فيحبس · فان كان الجاني غنيًّا فانه ينقد من ماله ويسخر بالشريعة واما ان كان فقيراً فانه يكفّر تحت ثقل القيود عن ذنبه وفقره فهل يبقى بين الاثنين من مساواة لدى الشريعة ·

— اجل من اللازم ازالة مثل هذه المباينات فلتسرين العقوبة الى الجميع وليبهظن ثقلها الجميع عَلَى السواء ·

— هب ان لا تكون غرامة مع انها قد تكون الوسيلة الوحيدة لكبح بعض المجرمين ومنع ثروة لبيت المال · الا ان المساواة لا تزال ممتنعة العقوبة نفسها فلنفرضنّ ان قد حكم بغرامة مقرّرة اخذاً بذنب ما فاذا الواحد من المجرمين يؤديها ويبقى غنياً ويؤديها الآخر فيضحي صفر اليدين ·

— أمن الممتنع اذاً معالجة هذه النقائص في الشريعة ·

— قد يكون واني اردت بذلك ان ابين لك ان لا دواء للتباين في هذه الدنيا · هذا ثم لو فرضنا ان جزاء الذنب عقوبة بدنية فسلام ايضاً على المساواة إذ رُبَّ رجل خالٍ من عزّة النفس لا يبالي بالعار ويصبر عَلَى الشين والتشهير ورُبَّ مجرم غيره كان الموت شرًّا عنده من مثل هذه العقوبات فان العقوبة ليست العبرة فيها لما هي في نفسها بل لما تلحق بمن يعانيها من الضرر والضيم والآفات الفرضان المقصودان من العقوبة وهما التكفير والعبرة وكذا العقوبة الواحدة اذا أُنزلت بمجرمين من طبقتين مختلفتين فانها لا يبقى فيها من معنى المساواة الا اسمها فلنعترفنّ اذا بمثل هذه العيوب في امور البشر وحذار من ان يستفزنا الحق الى تخيل مساواة مطلقة فان هذه ان هي الا من الممتنعات المطلقة · اهـ ·

البحث الثاني

في السفسطات التي تلابس البرهان

(١١٠) ان السفسطات التي تلابس البرهان بمعناه الحصري فهي

عَلَى ضربين ضربٌ منها يسمى باغاليط الاستقراء وضرب يسمى باغاليط الاستدلال ويدخل تحتها اغاليط اللفظ والصورة ·

فاغاليط الاستقراء هي التي تنشأ عن البرهان الاستقرائي وهي اما ان تتعلق بمقدمات الاستقراء ونسميها اغاليط التصفح او الملاحظة واما ان تتعلق ببرهان الاستقراء نفسه وهي عَلَى نوعين اغاليط التفسير واغاليط الاستدلال الاستقرائي ·

المسئلة الاولى

في اغاليط الملاحظة او المراقبة

(١١١) ان مراقبة الامور الجزئية وتتبع الوقائع الفردية بتؤدة وتأنٍ وصدق نية هو منصرف ومعوَّل كل برهان استقرائي لانبناء الاستقراء عَلَى تتبع الوقائع الجزئية بعين الروية والعدالة · ولكن كثيراً ما يتفق ان العالم المستقرئ يلجّ به شوق الوصول الى نتيجة ما فيسارع الى اثبات ما يخرج عن حدود التتبع ولم تتناوله عينُ المراقبة النقادة فاذاً هو يندفع :

١ الى رؤية ما يريد رؤيته لا الى رؤية ما هو في الواقع وهذا الشطط كثير في عصرنا هذا وقد ضرب في مغاويه ومفاوز مغباته اصحاب مذهب الترقي الدرويني ·

و٢ الى الاغضاء عما لا يراد رؤيته ولك عليه مثل في المذاهب الباحثة عن حياة الاجسام الآلية فان اصحابها شاءوا أن يروا نسبة بين المولدين الحيواني والنباتي اثباتاً للوحدة بينهما فاغضوا عما بين الخلايا من المتباينات

قاصرين النظر عَلَى بعض تشابهات ·

(١١٢) اما خطأ التفسير فهو شرح الوقائع المتبعة شرحاً لم يكن متحصلاً عن الوقائع وطبائعها وشرائعها · نعم قد يكون المستقرئ قد تتبع الوقائع تتبعاً دقيقاً وكما ينبغي ولكنه قد تدفعه شدة تمسكه بمذهب ما الى تأويل تلك الوقائع عَلَى غير وجهها الصحيح · ومن قبيل هذا الخطأ مثلاً في العلوم الطبيعية وهو ان بعضهم استند الى هذا المبدأ وهو ان ضروب القوة العاملة قد يمكن تنزيلها منزلة القوة العاملة الميكانيكية وتطرقوا منه الى استنتاج قضية مطلوب اثباتها وهي ان كل القوى العاملة الجسمية بلا استثناء تلك القوة العاملة التي تنتشر في الجوهر المزاجي العصبي ويصحبها فعل الاحساس او الشهوة او الحركة البدنية الحاصلة عن التصور او الارادة فكل ذلك هو من قبيل القوة العاملة الميكانيكية ليس إلاّ

فقد جعلوا افعال الاحساس والشهوة والتصور والارادة من قبيل القوة العاملة الميكانيكية لمصاحبتها للقوة العاملة المنتشرة في الجوهر الانساني العصبي · فاخطأوا وخطاؤهم من قبيل هذا المبدإ الفاسد القائل : هذا مصاحب لذاك فاذا هذا هو ذاك ·

ومن قبيل هذا الخطأ في التاريخ وعلم الآداب والقوانين ان تقاس اوضاع وآداب وشرائع عصرٍ ما باوضاع وآداب وشرائع عصر آخر مختلف عن الاول وان يحكم عَلَى هذه مثل الحكم عَلَى تلك مطلقاً ·

وعليه فساقط وبعيد عن السداد رأى الذين يزعمون مثلاً ان الحكومة الدستورية التي انتشرت في الولايات المتحدة مثلاً لما كانت

محلية لسعادتها وعظمتها كان من الواجب ان يسود مثلها في فرنسا او اسبانيا او تركيا بلوغاً بتلك السعادة والعظمة · فقد سهوا عما في تلك البلدان من التباينات الكثيرة والاختلافات من اوجه عديدة مما يحول دون بلوغ ذلك الادب بتلك الوسيلة الدستورية فقط عَلَى نحو ما هي في الولايات ·

(١١٣) اما اغلوطة الاستنتاج الاستقرائي فأكثر وقوعها في قياس التمثيل والقياس النسبي · اما وقوعها في قياس التمثيل فمحله فيما اذا راقب مراقب حادثاً جزئياً فرداً وحمل عليه حادثاً آخر اثباتاً في الثاني لحكم ثبت له في الاول المتتبّع وذلك من دون ان يرى متحققاً في اول الامر هل يرتبط كلاهما بجامع علة واحدة طبيعية يسوغ له جعلهما تحت حكم واحد وضمهما الى جنس واحد ولذا تراه ينزل ما كان عرضياً في الواحد منزلة الذاتي ويوجب للثاني عَلَى وجه اليقين ما رآه ثابتاً للاول بطريق العرض ومن هذا القبيل الاستدلال من الجزئي عَلَى الكلي · وعبارة هذا الخطأ عند المناطقة هي هذه : احكم عَلَى الكل بما حكمت عَلَى الفرد او اعرف واحداً تعرف كلاً ·

المسئلة الثانية

في اغاليط الاستدلال

(١١٤) ان هذه الاغاليط منها ما يكون محله في مادة القياس او الفاظه ومنها ما محله في طريق الاستنتاج وانا نبحث في هذه المسئلة عن

لاولى فنقول :

تسمى الاغاليط الواردة عَلَى مادة القياس بخطأ اللفظ لا من حيث هو لفظ بل من حيث إن المعنى المدلول عليه به الحق به تبديل او تغيير او تحويل عن معناه الوضعي او اطلاقه عَلَى معان مختلفة وهذا الخطأ مواطنه كثيرة واننا نأتي عَلَى ذكر بعضها واخصها فنقول : ان هذا يحصل ·

١ً من اشتراك الالفاظ او التباسها بان يستعمل في القياس لفظ ذو اطلاقين بلا تعيين احدهما او يحمل اللفظ الواحد الذي لم يحسن تعريفه عَلَى معنيين مختلفين ووجه الخطأ في هذا ان القياس يتركب من ثلاثة حدود لا اكثر كما اثبتنا ذلك في مقامه · والحال ان اشتراك اللفظ وابهامه لتلك الحدود حداً رابعاً فيختل القياس · وطريق تجنب هذا الخطأ ان يبادر المتباحثان والمتجادلان الى تعريف اللفظ المشترك او المبهم الدائر في استعمالها والى تعيين ما يريدان به احترازاً من وقوع الغلط · فكم من اغاليط تتولد في عصرنا هذا من مثل هذا الاشتراك والابهام الحاصل في الفاظ كثيرة دائرة عَلَى السنة القوم كالفاظ الحرية والاخاء والمساواة والتضامن والتكافل وما شاكلها مما يحملونه عَلَى معانٍ كثيرة في قياس واحد ·

و٢ً من الانتقال من المعنى المركب الى المعنى البسيط المفرد ويسمى خطأ التركيب · وهو ان تثبت الاشياء باعتبار معناها المركب والجمعي ما لا يصدق عليها الا باعتبار معناها الفردي البسيط مثلاً قيل في الانجيل الكريم · ان العميان يبصرون والعرج يمشون والصم يسمعون

فهذه قضايا صادقة باعتبار المعنى الفردي فيها لا باعتبار المعنى التركيبي اذ ان العميان لا يبصرون وهم عميان الخ · وكذا قوله اشرق النور في الظلمة اذ لا يشرق النور والظلمة باقية ظلمة ·

و٣ً من التقسيم وهو عكس المتقدم وهو ان يصدق بالمعنى التقسيمي او الفردي ما لا يصدق الا بالمعنى التركيبي مثلاً لو قال القائل الخمسة عدد واحد او ثلاثة واثنان خمسة فاذا ثلاثة واثنان عدد واحد ·

فالخطأ مصدره الصغرى اذ ان اثنين وثلاثة هما خمسة مجموعين لا منفردين · والقائس اعتبر معنى الجمع فيهما في المقدمتين ثم اخذهما في النتيجة بمعنى التقسيم واستنتج غالطاً ومغالطاً من صدق التركيب فيهما صدق التقسيم والفردية بناء على هذا القول ما صدق على الجملة صدق على كل فرد من الجملة وليس هذا صادقاً باطلاقه (راجع عدد ٥٦)

المسئلة الثالثة

في اغاليط الاستنتاج

(١١٥) ان اغاليط الاستنتاج كثيرة نذكر اخصها

اولاً المصادرة وهي ان يفترض ابتداء ثبوت ما يطلب ثبوته ·

قال اريسطو اول ما يصرف اليه المبرهن همه في برهانه هو تحقيق المصدر وقوة المبدإ الذي تُبنى عليه النتيجة ولذلك كان الاستناد ضمناً الى المبدإ الذي نبني عليه النتيجة على انه مبدأ ثابت ومقرر وليس هو كذلك هو سفسطة ومصادرة اه · وعرفه بعضهم بانه جعل النتيجة مقدمة من

مقدمات البرهان ولهذا سموه بالمصادرة · قال اريسطو وتكون المصادرة على خمسة انواع لان افتراض ثبوت ما هو واقع تحت البحث يكون ١ً فيما اذا اعتبر حاصلاً وثابتاً ما يجب اثباته · و٢ً فيما اذا افترض ثبوت جزء مما يطلب اثبات كله · و ٣ً فيما اذا افترض ثبوت الكل فيما ان المطلوب اثباته هو جزء ذلك الكل · و٤ً فيما اذا قسم كل مطلوب اثباته الى اجزائه وافترض ان كل جزء منها ثابت ومسلم واحداً بعد الآخر فيما ان المطلوب هو اثبات الكل برمته · و٥ فيما اذا افترض ثبوت مسئلة من المسائل التعليمية حال كونها مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بالمبدإ المطلوب اثباته ·

(١١٦) وثانياً الدور الفاسد و يستعمل لتقوية الخطأ المتقدم وهو اي الدور الفاسد ولا يقتصر فيه على فرض ثبوت ما يطلب اثباته بل يقوم باثبات قضيتين احداهما بالاخرى على وجه التبادل وهذا قد لا يكون في وقت واحد والا دل على خمول عقل المبرهن وخسته وانما يأتي به بعد مدة ناسياً او متناسياً ما افترض ثبوته اولاً وهو غير ثابت ومن هذا القبيل خطأ دي كرت حيث اثبت صدق الله بالوضوح ثم اثبت الوضوح من صدق الله ·

وثالثاً خطأ العرضية وهو عدم التمييز ١ً بين ما هو عرضي وما هو ذاتي او ٢ً بين ما هو حق بالاضافة وما هو حق بالاطلاق والاستنتاج من واحد من الشيئين الى الآخر · ومن هذا القبيل الحكم برذل شيء مطلقاً من اجل بعض ما يحدث عنه من الفساد وسوء الاستعمال · وهذا الخطأ كثير الشيوع في هذا العصر بين الاشتراكيين

بلا بينة وبالاعتقادات الباطلة ثم سلطة الكنيسة بسلطة الاستبداد العمياء واسرارنا التي نصفها بانها فائقة الطبيعة بكلام فارغ من المعنى او مملوء من المتناقضات . فهذا البرهان ساقط من نفسه اذ ليس ايماننا بسرعة تصديق بلا بينة ولا سلطان الكنيسة بسلطان استبداد ولا اسرارنا فيها تناقض .

(١٢٠) وسابقاً يلحق بما تقدم من الاغاليط خطأ التضاد والتقابل وهذا كثير الشيوع بين الناس وهو عبارة عن عدم التمييز بين المتضادات والمتناقضات فينزّل المتضادات منزلة النقيضين و يبرهن على صدق المضاد بكذب ضده . وخطأ هذا البرهان من وجه ان المتضادين قد يكذبان معاً وان كانا لا يصدقان معاً و بخلاف ذلك المتناقضان اذ يستحيل كذبهما معاً او صدقهما معاً . ومن امثال هذا الخطأ الشنيع قول الاشتراكيين وهو هذا بما ان امتناع فسخ الزواج قد يدفع الى الزناء وغيره من الذنوب ثم بما ان توارث التركة بين اصحابها يحصر الاموال في يدي افراد مسمين الى ما شاء الله وجب فسخ الزواج وابطاله والغاء العائلة والتوارث ولزم المناداة بحرية المتزوجين وتشارك الازواج وايفوض الى مجموع الالفة شأن العناية بالنسل الجديد هي تمأنه وتربيه على السواء بلا فرق بين الافراد . اه

قالوا ولم يدروا ان التزوّج قصد احتجان الاموال والزناء وانحصار الاموال كل ذلك يجد له محلاً رحباً ايضاً في العلاجات التي يتمحلونها لإصلاح هذه المفاسد كما يتضح للبيب .

ثم اعلم ان كل خطأ في البرهان يمكن ارجاعه انتهاء الى جهالة

المطلوب قاله القديس توما اللاهوتي فتأمل .

(١٢١) وتضاف الى لائحة الاغاليط المتقدمة اغلوطة مألوفة الاستعمال وكثيرة الدوران بين الناس تعرف عندهم بالبرادُكس ونعبر عنها في العربية بلفظة البراح (اي الراي المنكر او الاستفراد من استفرد بالشيء او بالرأي كان فيه فرداً لا نظير له وعمله وحده .) ونريد به هنا الحكم المخالف للرأي العام . ويكون الرأي العام صادقاً وقد يكون كاذباً وعلى فرض صدقه يكون الرأي الفردي المخالف له هو ما نسميه هنا الاستفراد . فقول هلقس مثلاً ان العقول متساوية وقول روسو ان الصنائع تفسد الاخلاق وقول برودُون ان التملك سرقة وان الحكومة الفوضوية هي الحكومة بهيئتها الحقيقية وقول مونتين ان البهيمة افضل من الانسان فكلّ هذه الاقوال من قبيل الاستفراد . واما القول بان تحمّل الشر اولى من فعله وان مواخذة المرء بذنبه اولى من تركها فهما قولان قد قد يظهران من قبيل الاستفراد ولكنهما ليسا كذلك في الحقيقة .

ثم ليس كل ما يناهض الرأي العام من قبيل الاستفراد اذ قد يكون الرأي العام كاذباً لتفشي الوهميات والجهالة بين الناس . فهذه اقوال الانجيل الادبية منها الطوبى للمساكين بالروح والطوبى للباكين وما شاكلها فانها قد كانت عند الكفرة من قبيل الاستفراد ولكنها ليست على شيء من ذلك . وانما ناهضها الكفرة وعدُّوها كذلك وهذا شأن كل حقيقة من كبار الحقائق فانها لا تخلو عند ظهورها من ان تصدم رأياً سائداً متفشياً او وهمية من الوهميات المتداولة والمتناقلة بين قوم فلا

وامثالهم ٠ ومن امثال هذا شطط روسو الذي بعد ان وصف ما قد يعرض له الانسان من المفاسد في وسط الالفة الاجتماعية وذلك بطريق العرض استنتج ان الالفة الاجتماعية هي شرّ بذاتها وان الحالة الطبيعية هي حالة الانسان الواجبة له قياساً ٠

(١١٧) ورابعاً خطأ العلّية وانواعه كثيرة واننا نذكر اخصها ١ً خلط المصاحبة او اللحاق مع النسبة العلية : وعبارته : هذا حاصل مع ذاك فاذا هذا بسبب ذاك او هذا بعد ذاك فاذا هو بسبب ذاك و٢ً خلط معنى المصاحبة بمعنى الاتحاد والمطابقة وعبارته: هذا حاصل مع ذاك فاذا هذا نفس ذاك مثل ذلك شاعت الاثمة في فرنسا وخصوصاً بين شبانها عَلَى حين ان التعليم الابتدائي الاجباري انتشر بين الشعب فاستنتج البعض ان علة الفساد في الاداب هو التعليم الابتدائي ٠

(١١٨) ١ً ويلحق بالخطأ المتقدم قريباً ١ً خطأ الشرطية وهو حمل الشرط عَلَى معنى العلة او تنزيل العلة الجزئية منزلة العلة الكلية ٠ مثلاً ان اضطراب الدماغ يصاحبه اضطراب في العقل فاستنتج الماديون من ذلك ان التصور فعل من افعال الدماغ ٠

و٢ً ايهام اثبات واقع ما بالفاظ لا تفيد الا شرح الواقع المذكور من دون ان تبين علة مثلا لو قيل الخشخاش ينوم لان فيه قوة مخدرة فالتخدير نفس التنويم لا علته ٠

(١١٩) وخامساً خطأ السؤال والاستفهام ومحلها فيما اذا ضممت معاً اسئلة كثيرة لا يكون الجواب عَلَى واحدة منها جواباً عَلَى الآخر

وذلك ايهاماً بان الجواب عَلَى الواحد جواب عَلَى الآخر : مثلاً لو قيل لماذا قتلت فلاناً فهذا السؤال يفترض سبق سؤال آخر وهو هل قتلت فلاناً ٠

وسادساً جهالة المطلوب وتأتي عَلَى ثلاثة اضرب ١ً ان يثبت البرهان اكثر مما يقتضي المطلوب و٢ً ان لا يفي الاثبات بما تستوجبه المسالة و٣ً ان يثبت غير ما تقتضيه المسئلة ٠ ونسمي الاول البرهان بالزيادة والثاني البرهان بالنقصان والثالث البرهان المنحرف او بالموارية مثلاً قامت مسئلة في مجلس النواب عن حرب هل يلزم اشهارها فانتصب احدهم وبين ان كل حرب ظالمة فقد افرط هذا في الاثبات لدوران الكلام لا عَلَى الحرب بوجه العموم بل عَلَى هذه الحرب بوجه الخصوص ٠ وانتصب الثاني واثبت ان هذه الحرب نافعة للامة اذا قارنها النصر فبرهان هذا لا يفي بالمطلوب اذ لا يكفي ان تكون الحرب فيها نفع وغنيمة بل يلزم ان تكون عادلة وممكنة ثم قام ثالث واسهب الكلام وسرد البراهين عَلَى وجوب السعي فيما فيه مجد الوطن وعظمته فهذا عارض في كلامه اي ذهب فيه يمنة ويسرة بدون ان يصيب الغرض لتوفر الاسباب الجالبة لمجد الوطن وعظمته مما سوى الحرب ٠

وامثال هذه الاغاليط كثيرة واكثر ما تقع في المسائل المتشابهة اذ يؤخذ احد المتشابهين بدلاً من الآخر فيستدل من متشابه الى غيره ٠ ولك مثل عَلَى ذلك برهان الجاحدين الذين يحاولون به اثبات ان الايمان الكاثوليكي مناقض للعقل فانهم يخلطون الايمان الكاثوليكي بسرعة التصديق

بدّ لها حينئذٍ من التغلب علَى الاوهام والجهالة حتى تستتب لها السيادة ولكنها قبل ذلك توصف بالاستفراد خطأً وقد يكون الاستفراد عن احتدام خلقٍ وقد يقصد به التهكم · ثم قد يراد بـه تعزيز ضدّه من الآراء السديدة وتنويره باجلى بيان لان الاضداد تجلو بعضها ويكون هذا ضرباً من التفنن اللطيف ولكنه لا يخلو من مظنة الزلل والاحتراز منه اولى فان الدفاع عن الحق اجلّ من ان يظهر في لباس التهكم والهزل فانما ثوبه الرصانة والجدّ · فتأمل · اه ·

(م) قال العلامة فرج: اداة العلم هي كلام موضح لشيء غامض · قال ١ « كلام » لان للعلم مجموع كلام او قضايا وعليه كانت الاداة المعدة قريباً لحصول العلم لا بدّ ان تكون هي الكلام وان غير تام · وقال ٢ « موضح لشيء غامض » للاحتراز من الدلالة البسيطة لان الدلالة تقوم بازاء مدلول مجهول وأداة العلم يقابلها الغامض · وعليه فكانت دلالة العلم تفترض فعلاً ودلالته وشأنها إيضاح كليهما

(١٢٢) ومن ثم وجب تعدد أداة العلم بحسب تعدّد وجوه الغموض التي تعرض في الاشياء · والحال ان الغموض إما ان تعرض علَى ذات الشيء او علَى اجزاء ذاته او علَى وجودها فاذا ادوات العلم ثلاث الاولى التعريف الذي يوضح ذات الشيء وثانيتها التقسيم الذي يوضح اجزاء الذات وثالثتها البرهان الذي يوضح وجود الذات واجزائها · ومن ثم كان ان كل ما يكن تعريفه وتقسيمه والتبرهن عليه هو قابل للايضاح وبالنتيجة كان هو متعلق العلم · وكفى بهذا ترجمة للفصل الثالث التابع وتمهيداً لفهم كل ما يلي

الفصل الثالث

في التنسيق العلمي ·

مقدمة

(١٢٣) ان العلم يتم انتساقه بالتدريج فالتصورات تندرج في التصديقات وهذه تنتظم في البراهين او القياسات البرهانية وان القياس البرهاني هو شطر من العلم ثم البراهين تتراصف وتنتظم مرتباً بعضها على بعض ومتعلقاً بعضها ببعض · ومجموعها منضماً هو ما يعرف بالعلم · فان العلم جمهور قضايا يتألف منها كل قائم منسوق نسقاً مرتباً · ويتوحد العلم بموضوعه الصوري ·

وانما تعريف شيء بماهيته او خواصه يتولد منه بعض قضايا ابتدائية بسيطة وشاملة هي مبادىء العلم يستحصل منها العقل بعض نتائج ثم يتأدى بهذه النتائج الى نتائج اخرى حاصلة عنها ومتعلقة بها وتكون النتائج الاولى رابطة تربط الثانية بالمبادىء وتجعلها مرتبة عليها بحيث يتألف من مجموع كل ذلك كلٌ علمي هو اشبه بالبناء المرصوف المؤسس علَى مبادىء هي مستمدة من تحليل الموضوع وهذا التنسيق العلمي انما هو الغرض الباطني الجليل الذي يقصد من المنطق ·

(١٢٤) فاركان التنسيق العلمي ثلاثة تسمى طرائق العلم وهي الحد ثم التقسيم ثم البرهان · اما الحد فلانه منشأ المبادىء اما البرهان فلانه الطريق المؤدي من المبادىء الى نتائجها اما التقسيم فلانه يكون

مساعداً للحد . فان الحد اذا بيّن لك ان شيئاً ما هو فانه يميزه عن غيره من افراد نوع اخر منطوية معه تحت جنس واحد وهذا التمييز او التفرقة انما هو التقسيم هذا ولنأتين الى البحث عن ذلك مفصلاً ولما كنا قد بحثنا الى الآن عن البرهان بقي علينا ان نتكلم عن الحد والتقسيم ما هي احكامهما وشروط استعمالها وعليه مدار البحث الاول ثم ما هي مناسبتهما وارتباطهما بالعلوم المختلفة وبالفلسفة اعني ما هي الطريقة العلمية بوجه العموم وما هي الطريقة العلمية بوجه الخصوص اعني ما هي الطريقة الخاصة بكل فرد من افراد العلوم فنقول .

البحث الاول

في اركان العلم او طرائقه

المسألة الاولى

في التعريف وعمله

(١٢٥) ان للحد شأناً خطيراً في العلم ومن ظن الحد مقصوراً عَلَى ايضاح او شرح ما هو الشيء فقد حطه عن قدره . نعم يقصد بالحد ايضاح الاشياء المطلوبة بمعرفتها ايضاحاً حاصلاً من تحليل تلك الاشياء الى اجزائها وهذا هو غرضه الاول ولكن هذا الغرض ثانوي وانما للحد غرض ذاتي اولي وهو ان يركز قواعد العلم فانه الوسيلة لتوطيد مباني العلم .

فكما يمتنع اثبات كل شيء كذلك يمتنع تعريف كل شيء . في الانتقال من اثبات الى اثباته لا بد ان تتادى الى قضايا اولية لا لزوم ولا

امكان لاثباتها والا كان التسلسل وهو محال كما رأيت ذلك في محله . وكذا يمتنع تعريف كل شيء لامتناع التسلسل في التعريف ايضاً وعليه اذا تخطينا من تحليل الى تحليله فلا بد ان يفضي بنا الحال آجلاً او عاجلاً الى معلومات لا تقبل التحليل لانها في غاية البساطة ومن امثال ذلك معلومات الوحدة والعدد وهي اساس علم الحساب . وكذا معلومات النقطة والخط المستقيم فانها مبادىء علم المساحة .

فهذه المعلومات وامثالها هي المواد التي يتركب منها التعريف والتعريف ينبني عليه العلم انبناءه عَلَى اسسه وقواعده قال اريسطو : مبادىء العلوم هي التعاريف التي لا تقبل الاثبات فالتعريف يبين الشيء ما هو . اه .

البحث الاول

في تعريف اللفظ وتعريف الشيء (١)

(١٢٦) يقسم التعريف الى تعريف لفظي وتعريف حقيقي .

اولاً اما تعريف اللفظ فهو شرحه من حيث اشتقاقه او من حيث اصطلاح وضعه واستعماله . (٢) والغرض منه تجلية التصورات

(١) (م) التعريف في اللغة من معرفة الشيء اعلامه به وفي الاصطلاح ما يقع في جواب ما هو الشيء . وسؤال ما هو اما يرد استعلاماً عن اسم اي لفظ او عن معنى كما لو قلت ما الفلسفة فالسؤال اما عن اللفظ واشتقاقه واما عن المراد به وعليه كان التعريف اما تعريف لفظ او تعريف معنى اي تعريفاً حقيقياً او حداً

(٢) (م) الاصطلاح اما عام وتفهم به الوضع اللغوي واما خاص وهو نقل الكلمة من وضعها الاصلي الى الدلالة عَلَى شيء آخر كاصطلاح الفقهاء والاطباء

والمعاني وتلافي الاشتراك فيها وهذا التعريف هو عماد كل طلب اذ لا بد في كل طلب من معرفة ما يطلب .

وثانياً أما تعريف الشي او التعريف الحقيقي وهو الحد فهو قول شارح للشيء ما هو . ومعرفة الشيء ما هو هي معرفة طبيعته الباطنة وهويّته .

وثالثاً تعريف الشيء [1] اما تعريف بالذات واما تعريف بالطبيعة واما تعريف بالرسم .

١ً اما التعريف بالذات وهو الحد التام فهو الذي يتوخاه كل متامل مجتهد رغبة ان يجعله مبنى للعلوم

واما ما هي الذات والماهية التي يمكن تعريفها فاعلم ان الماهية الفردية المشخصة التي يكون الفرد منها ممتازاً عن غيره من الافراد فهذه لم يكن لنا ان ندركها لان معارفنا كلها مجردة وكلية شاملة وليس كذلك الماهية

والفلاسفة كقولهم اللا أدرية وما شاكل ومنه اصطلاح اخصّ وهو اصطلاح فرد من افراد الناس وهذا يجب التنبيه اليه كاصطلاحي عَلَى لفظ اللاايجائية للتعبير عن لفظ راسيونالست .

(١) (م) تعريف الشيء اما تعريف خارجي او باطني فالخارجي ما عرف به الشيء بما ليس من ذاتياته او خواصه كما لو قيل نفس الانسان جوهر خلقه الله عَلَى صورته ومثاله او عدّه للسعادة . فهذا تعريف بالعلة او الغاية وكلتاهما خارجتان عن ذات النفس . والتعريف الباطن هو التعريف بالذات وبالطبيعة او بالخواص كما تراه في المتن . وقد انكر الماديون التعريف بالذات وقالوا كل تعريف فهو تعريف اللفظ فقد ضلوا لانه لما كان التعريف الحقيقي او الذاتي هو طريقة العلم فيضحي العلم ممتنعاً اذا انتفى التعريف او حُصر في التعريف اللفظي

الفردية المشخصة . فالتعاريف التي نسميها ذاتية هي تعريف الاجناس والانواع .

٢ً قلما نتأدى دفعة واحدة الى معرفة ماهية الشيء بجنسه ونوعه لاننا اذا تتبعنا صفات الموجودات فاننا كثيراً ما نجهل في بادىء الامر كون تلك الصفات هل هي طبيعية لازمة او عارضة فيكون تعريفنا للشيء من قبيل بيان حاله وهو ما يعرف بالرسم الناقص والتعريف بالعرضيات اذا كانت تلك العرضيات لا يتحقق مجموعها الا في ذلك الشيء .

٣ً التعريف بالطبيعة . اذا توصل العقل بطريق الاستقراء الى معرفة كون صفة او اكثر من صفات شيء هي من لوازم الشيء وخواصه فعرفه بها فتعريفه هو تعريف بالطبيعة او بالخواص ويسمى عند العرب رسماً ايضاً . واعلم ان كل التعاريف المستعملة في الكيمياء وفي علم المعادن وعلم طبائع الحيوان وما اشبهها فهي من قبيل التعاريف الرسمية او التعاريف بالعرضيات واقصى ما تصل اليه ان تكون تعريفاً بالطبيعة والحد التام او التعريف بالذات هو في اقصى مرتبة من مراتب التعريف كمالاً وقلما يتيسر لنا ادراكه مع انه هو وحده التعريف العلمي والفلسفي بحصر معناه . فان هذا النوع من التعريف هو وحده يكفل اشفاء غليل العقل الانساني ويملا قصيّ رغائبه في العلم .

البحث الثاني

في طرق التعريف

وهي التأليف والتحليل او التأليف المركب

(١٢٧) ان العلوم بعضها نظرية و بعضها اختبارية بحسبها يكون مبدأها نظرياً اي عقلياً او مكتسباً من الاستقراء

اما العلوم النظرية فطريقة التعريف فيها بالتأليف واما العلوم الاختبارية فطريقة التعريف فيها تبتدىء بالتحليل وتنتهي بالتأليف واليك بيان ذلك في كل من نوعي العلوم ·

١ً اما العلوم العقلية فاننا نتأدى فيها عند ملاحظة شيء محسوس الى ان ننتزع من حقيقته المحسوسة بعض معلومات هي غاية في البساطة « وهذا هو التقسيم » ثم نؤلف من تلك المعلومات موضوعات تتفاوت في التركيب ولا يخفى ان كل فرد من افراد المعلومات المؤلفة هو اعم شمولاً من جملتها اي من متعلق التأليف برمته واما مجموع تلك المعلومات المؤلفة هو اقل شمولا واخص من كل واحدة منها وهكذا يفضي بنا التأليف تدريجاً الى تخصيص الموضوع وتعيينه اي الى تعريفه · مثلاً نفترض ان العقل حاصل عَلَى هذه المقنوعات الحسابية الاولية وهي تصور الوحدة والعدد والعدد الاول والعدد الوتر والعدد الشفع والعدد سلسلة تبتدىء من الواحد عداً الى ما لا نهاية له · فكيف تعرف مثلاً عدد الثلاثة اي معلومة من المعلومات المتقدمة تفيدنا الغرض · فنقول الثلاثة عدد وتر غير

مقسوم عَلَى اثنين ثم الثلاثة عدد اول اي ١ً ليس حاصلاً عن ضرب عدد باخر بل هو مقيس بعدد الواحد فقط و ٢ً انه لا يقسم الى اعداد كثيرة عَلَى ان الواحد ليس عدداً · وكذلك حصل لي تعريف الثلاثة بأنه عدد وتر اول فقولي عدد دخل فيه كل عددٍ وتراً كان او شفعاً · وقولي « وتر » اخرجت به العدد الشفع وادخلت فيه عدد الثلاثة والخمسة والسبعة والتسعة الخ · وقولي « اول » مراداً به انه لا يقسم الى اعداد كثيرة قد تم به تخصيص الموضوع وصار الحد صادقاً عَلَى الثلاثة لا يصدق عَلَى غيره من الاعداد وهو حده التام حاصل لي من طريق التأليف اذ كلما كثر تضمن التصور قل امتداده وتعممه وزاد تخصصهُ ولذلك كان التأليف الذي يقلل التعميم في التصور بزيادة تخصيصه هو الطريقة المستقيمة للتعريف وسوف ترى انه يكون ايضاً طريق التقسيم عَلَى غير استقامته ·

٢ً اما العلوم الاختبارية فيتم فيها التعريف مبتدئاً بالتحليل ولكنه ينتهي بالتاليف · ومثل ذلك اذا شئنا تعريف ما هي الحيوة فنبتدى باستقراء اي بملاحظة بعض الموجودات التي تصدق عليها تسمية الحي عَلَى اختلاف انواعها من نبات و بهيمة وانسان باحثين عما يحقق فيها صدق تسمية الحي · فنرى ان النبات يغتذي وينمو وينشو ويخلد بالتوليد · وهذا نراه في البهيمة مع زيادة انها لها الشعور وقوة الانتقال من محل الى آخر طوعاً ثم نرى في الانسان زيادة عَلَى ما تقدم انه يفتكر ويريد بحرية معتقة · فهذه الافعال المختلفة من الغذاء والنمو والحس والحركة الطوعية والتفكر والارادة بحرّية هي الافعال الحيوية المختلفة فهل من جامع شامل مشترك

ج وايضاً لا يعرف الشيء بنفسه ولا بما هو متأخر عنه كالملزوم يلازمه مثلاً اذا عرفت القوة الكهربائية بمفاعيلها فليس تعريفك من قبيل التعريف الذاتي أو الحد التام لانك لا تعرف القوة الكهربائية بعللها السابقة لها بل بما هو متأخر عنها ولاحق لها اسيء بما هي اولى ان تكون معرفة له لا معرفة به ·

وٓ٢ ان يقع التعريف بالجنس القريب للمعرَّف · فلو عرفت مثلاً الفضيلة بقولك هي صفة تميل بالارادة الى عمل الخير الادبي كان تعريفك ناقصاً لان قولك « صفة » جنس بعيد ينطوي تحته جنس آخر وهو التهيوء وتحت هذا جنس آخر وهو التهيوء المستمر ثم تحت هذا الجنس القريب وهو التهيوء المستمر في الارادة ·

(١٢٩) وثانياً التعريف باعتبار غرضه الثانوي اي باعتبار كون المراد منه هو بيان المعاني فتضبطه هذه القاعدة الشاملة : وهي ان يكون المعرف (بالكسر) اجلى وابين من المعرف (بالفتح) فلا يوضح شيء غامض بما هو غامض مثله فينتج من ثم

١ٓ ان لا يراجع في التعريف نفس اسم الشيء المعرف لان الغرض من التعريف بيان الشيء بما هو اظهر منه ·

وٓ٢ أن يجتنب في التعريف الالفاظ المستعارة والمشتركة والملتبسة وكل انواع المجاز ·

وٓ٣ ان يصار في التعريف الى الاختصار والايجاز لان الاسهاب والتطويل مما يوقع الذهن في الارتباك

وٓ٤ ان يكون المعرّف مكافئاً للشيء المعرّف اي مساوياً ومطابقاً له لان المعرّف والمعرَّف دلالتان عن مدلول واحد وعبارتان يراد بهما شيء واحد وعليه وجب

٥ٓ ان يكون المعرّف والمعرّف مطردين منعكسين كقولك الانسان حيوان ناطق · فالاطراد قائم بانك كلما قلت حيوان ناطق فهمت الانسان لا غيره وهو مانع من دخول غيره فيه · واما الانعكاس فيراد به انه كلما وجد المعرَّف (بفتح الراء) وجد المعرّف (بكسرها) فلا يخرج عنه شيء من افراد الشيء المعرَّف فيكون جامعاً لكل افراده مانعاً لدخول غير تلك الافراد فيه (١)

المسئلة الثانية

في التقسيم

البحث الاول

في انه غير منفك عن التعريف

(١٣٠) ان التعريف والتقسيم إلفان يترادفان يتكمل احدهما بالآخر · وهاك دليل ذلك · قد علمت ان التعريف هو ما يبين الشيء

(١) (م) التعريف يبين طبيعة الشيء ويميزه من غيره فان كان يبين طبيعة الشيء فوجب ان يكون جامعاً اي شاملاً لكل ما يبين تلك الطبيعة ثم ان كان يميز الشيء المعرّف عن غيره فكان من الضرورة ان يكون مانعاً لدخول غيره فيه والا وقع الاشتراك بين المعرّف وذلك الغير الداخل وبطل التمييز

ما هو اعني انه يوحده مع اجزائه التي تتألف منها ماهية (الجنس والمميز النوعي اي الفصل) ·

واما التقسيم فانه يكشف لك ما هي الصور النوعية التي يتناولها المركب الجنسي للشيء الذي عرفته · فالجنس اذا هو اساس التقسيم وسببه فاذا فهمت ذلك نقول : ١ً اما العلوم النظرية فينصرف العقل فيها من المعلومات الجنسية لاحقاً مراتب تنوعها بالتدريج ويقف عند كل مرتبة او نقلة مقسماً الجنس او اقسامه الى الانواع المندرجة تحته مثلاً تشاء تعريف عدد الثلاثة فلدى عقلك هذه المعلومة المعينة وهي معلومة العدد فنقسم هذه المعلومة الى نوعية الشفع والوتر فنقول العدد شفع او وتر والثلاثة من النوع الثاني فنقول ثم الوتر منه منحلٌ الى كمية اعداد ومنه غير منحل ثم ان هذا اي غير المنحل منه مقيس بعدد الواحد ومنه مقيس بعدد هو حاصله فحصل لك من ثم ان مجموع المعلومات الآتية وهي عددٌ وترٌ اول تنطبق عَلَى عدد الثلاثة ولا تصدق مجموعةً عَلَى غيره وتمّ لك تعريفه ·

٢ً اما العلوم الاختبارية ففعل العقل فيها هو عكس فعله في الاولى لانه ينهج فيها طريق التحليل اولاً متطرقاً من التقسيم الى التعريف مثلاً لاحظت وردة تزهر وفرساً يعدو القفزى وانساناً يتكلم فدلك ذلك عَلَى ان في الوردة والفرس والانسان قوة فاعلة هي في الواحد غيرها في الآخر ولهذا نوعوها بين جوهر نامٍ وجوهر بهيمي وجوهر انساني وأن هذه الاجزاء المقسمة للقوة الفاعلة وان تنوعت في النبات والبهيمة

والانسان فانها تنضم تحت جامع شامل مشترك هي القوة الفاعلة المستقرة في النفس هي الحيوة · ثم القوة الفاعلة منها مستقرة ومنها متجاوزة كما رايت وهذان نوعان ينضمان تحت جنس واحد اعلى هي القوة الفاعلة · وكذا ينقل العقل نقلة نقلةً من الانواع الى اجناسها من اجزاء التقسيم الى التقسيم نفسه ووجهه · واذا حصل عَلَى المبدإ الشامل المشترك يعود الى الاشياء التي حللها لكي يعلم بطريق التأليف التقسيم الصوري الذي به قسم الجنس الى انواعه · فقد اتضح لك ان التعريف والتقسيم غير منفكين احدهما عن الآخر وان التعريف سابق للتقسيم في العلوم النظرية واما العلوم الاختبارية فاننا نتأدى فيها اولاً من تقسيم عرضي الى تعريف الشيء بماهيته ثم هذا التعريف بالماهية يوصلنا في دوره الى معرفة السبب الصوري لذلك التقسيم الى الانواع التي لحظناها ·

البحث الثاني

في قواعد التقسيم

(١٣١) اولاً اذا علمت ان التقسيم مثل التعريف غرضاً اي انه يقصد منه غرض علمي وهو الاصلي فيه وغرض تعليمي وهو غرض ثانوي بالنسبة الى الاول فيتضح لك ان القواعد التي يمشي عليها التقسيم بالنظر الى غرضه الاول هي ·

١ً ان يكون التقسيم كاملاً اعني ان يتناول كل انواع الجنس المقسم والا لم يكن تقسيم الكل الى اجزائه ·

بين كل هذه الصفات والافعال اولا · فان لم يكن وجب ان يطلق عَلَى كل طائفة من الطوائف المتقدمة وهي النبات والبهيمة والانسان تسمية خاصة به وبطل ان يكون قولك الحي شاملاً لجميعها وهذا قول غير مسلم فلا بد اذاً من جامع شامل ومشترك بينها يتحقق به صدق اطلاق لفظ عليها · ونتأدى الى معرفة ذلك الجامع الشامل اذا نزعنا ما يميز تلك الافعال بعضها عن بعض ونظرنا الى ما تتفق فيه ويشترك هو بينهما فنري ان تلك الافعال لا تنتهي في الخارج عن الفاعل بل هي مستقرة في نفس الفاعل تكمل صاحبها وهوذا الجامع الشامل لكل تلك الافعال عَلَى اختلافها وهو الاستقرار في نفس الفاعل وتكميله ·

وكذا افضى بنا البحث الى تعريف الحياة فقلنا : الحيوة هي قوة فاعلة مستقرة في النفس مكملة لصاحبها فيكون التقسيم قد ادى بنا الى التعريف في دوره اعاد التقسيم الى حيث بدأنا التحليل · فان الاستقرار الحيوي هو في الاغتذاء وفي الاحساس وفي الشهوة حسية كانت او عقلية ولكن شموله لجميعها يتميز في كل واحد تميزاً نوعياً يكون هو بالنسبة اليها جنساً وما يتميز به كل من انواع الحي النامي والحساس والعاقل عن اخيه هو الفصل · فيكون تعريفك الحيوة بانها قوة فاعلة مستقرة في نفس الفاعل تعريفاً بالجنس والفصل · قلت بالجنس لان قولي قوة فاعلة جنس شامل للفاعلة المستقرة وللفاعلة المتجاوزة وقلت بالفعل لان الاستقرار خاصة مميزة للقوة اعني انه فصل منوّع فكان التعريف بالجنس الشامل والفصل المميز فقد وضح لك من المثل المتقدم ان التعريف في العلوم الاختبارية قد ابتدأ

بطريق التحليل وانتهى بالتأليف وانما العلم بتنوعيه مرجعه الى واحد وهو ان نعرف المعلولات بعللها والنتائج بمبادئها · فتأمل ·

البحث الثالث

في ما هي قواعد التعريف

(١٢٨) قد مر بك ان التعريف اما ان يراد به افادة المعاني بياناً وجلاء وهو غرضه الثانوي واما ان يراد به افادة مبادىء واضحة لعلم ما · وعليه كانت القواعد بحسب الغرضين المذكورين ·

اولاً اما بالنظر الى الغرض الثاني فقالوا يجب ان يكون التعريف بالجنس والفصل القريب او النوعي وجعلوا هذا قاعدة يتمشى عليها التعريف وهو بان يكون عبارة عن ماهية التعريف احرى فكانت قواعده هي الآتية ·

أ ان تبدأ في المعرف (بكسر الراء) بما هو متقدم عَلَى المعرف (بفتح الراء) فتنتج من ذلك :

١ انه لا يتم التعريف بالمتضايفات لمعيّة تصورها فلا تعرف الصحة بالمرض ولا الخير بالشر عَلَى طريق التضاد بينهما لان المتضايفات لا تقدم بينها ·

ب انه لا تعرف المقسمات او اجزاء التقسيم بعضها ببعض فلا يعرف مثلاً السائل المائع بمقابلته بالجامد والغازي لانها من مقسمات المادة الجسمية ·

بالعلة كما مرّ بك · هذه واننا نتكلم في هذا البحث اولاً عَلَى الطريقة العلمية في العلوم النظرية المجردة و٢ عَلَى الطريقة العلمية في العلوم التجريبية و٣ عَلَى الطريقة العلمية في الفلسفة و٤ نختم كلامنا ببحث موجز عن طريقة التعليم والتلقين لعل المدرسين يتخذونها طريقة لهم فيجنون من اتعابهم ما يرجون من القطوف الدانية ان شاء الله فنقول

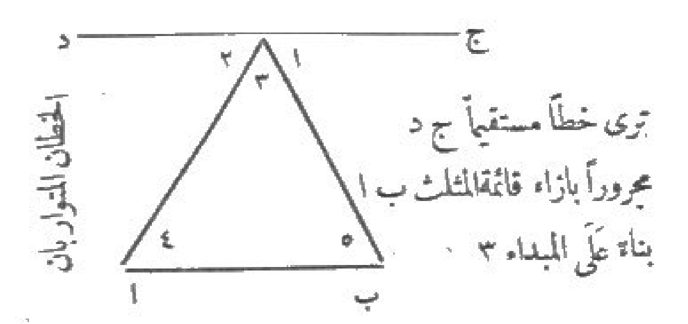
المسئلة الاولى

في طريقة العلوم النظرية

(١٣٧) قد مرّ بك ان طريقة العلوم النظرية الاستدلالية كعلمي الرياضيات والمساحة هي طريقة التأليف والتركيب لانها تنتقل من البسيط الى المركب من الاعم الى ما هو اقل عموماً اي المبادىء الضرورية توصلاً الى تعريف المواضيع التي نقصد البحث عنها تباعاً تدريجياً · وهذه الطريقة التي تؤدي رأساً الى التعريف تفيد التقسيم ايضاً وتستمر منهوجة في سير البراهين النظرية وسياقها ·

مثلاً اذا قدرنا ثبوت هذه المبادىء الثلاثة وهي ١ انك اذا جردت من خط سطحي مستقيم خطاً عامودياً له حصل لك زاويتان قائمتان وان كل الزوايا التي تستغرق المساحة التي تحت خط مستقيم تساوي زاويتين قائمتين · و٢ ان الزوايا المتقابلة دخولاً وخروجاً هي متساوية بعضها مع بعض و٣ انه يمكن دائماً جر خط موازٍ للخط المستقيم فحينئذٍ نتوصل من مجموع هذه المبادىء مسترشدين بمبدا المساواة الى نتيجة هي هذه ان

مقدار زوايا المثلث المعروف بمثلث اقليد هو مساوٍ لمقدار زاويتين قائمتين وهاك صورة المسئلة ·



ترى خطاً مستقيماً ج د مجروراً بازاء قائمة المثلث ب ا بناء عَلَى المبداء ٣ ·

فنقول ان الزاوية ١ المقابلة خروجاً (لخروجها من ضمن المثلث) هي مساوية لزاوية ٥ المقابلة لها دخولاً (لدخولها ضمن المثلث) بناء عَلَى المبدأ ٢ المتقدم · وكذلك الزاوية ٢ مقدارها مساوٍ لمقدار الزاوية ٤ بحكم المبدا نفسه · فاذا زدنا عَلَى كل من الجانبين عدداً واحداً فلا حرج لوحدة الحاصل وعليه فنقول ان مقدار الزوايا ١ ٢ ٣ مساوٍ لمقدار الزوايا ٣ ٤ ٥ والحال الزوايا ١ ٢ ٣ التي هي مجموع الزوايا الواقعة تحت خط مستقيم مقدارها مساوٍ لمقدار زاويتين قائمتين بناء عَلَى المبداء الاول المتقدم · فاذاً الزوايا ٣ ٤ ٥ مقدارها مساوٍ لمقدار زاويتين قائمتين فاذاً كل زوايا المثلث مقدارها مقدار زاويتين قائمتين وهذا ما قصدنا اثباته توصلنا اليه من مبادىء في مادة ضرورية · وكذا قل في باقي العلوم النظرية ·

اكثر حصراً او اخص فهي تنطوي تحت العلوم التي موضوعها اقل حصراً او اعم اعني ان العلم الادنى يستفيد من العلم الاعلى منه معلوماته الاولية ومباديه الخاصة به ٠

اما المعلومات الاولى بالاطلاق فهي التي تُعنى بالبحث عنها وشرحها الفلسفة الاولى والمتافسقي العـامة وتلك المعلومات هي معلومات الشيء والسبب والتمييز والواحد والفعل والقوة وما اشبهها وانما هذه المعلومات لا يمكن تعريفها فالعقل وان وجد سبيلاً لتجريدها فانه يمتنع عليه ان يستخلصها من معلومات اعم منهـا ٠ والمبادىء الاولى هي التي تستند الى هذه المعلومات الاولى بالاولية المطلقة ٠ فينتج من ثم ان المتفسيقي او العـلم الكلي وان راوغ الاستغناء عنه كثير من اصحاب العقول السخيفة والاذهان الرقيقة او الذين لا حنكة لهم في العلم فهو ولا بد يعطي التصور ادواته الاولى وقواعده الاصلية فيشيد عليها العقل بفن البرهان وصناعة القياس جدران بناء العلم ٠

❋ الفصل الخامس ❋

في الطرائق العلمية

(١٣٥) الطريقة هي هنا بمعنى النحو والمنهج والواسطة المؤدّية الى العلم

وتختلف باختلاف طبيعة العلوم التي تؤدي اليها علَى ان من شأن الواسطة ان تكون ملائمة للغاية وعليه فتكون الطريقة العلمية تاليفية او

تحليلية بل يصح القول ان الطريقة العلمية مرجعهـا النهائي الى طريقة مزدوجة اي الى طريقة تحليلية تاليفية معاً

والطريقة العلمية اما طريقة ابتداء وايجاد واما طريقة تلقين وهي طريقة التعليم وانا هنا نبحث عن الاولى فنقول ٠

(١٣٦) اذا ابتدأ العلم من المبادىء الضرورية البسيطة وحاول تأليفها رغبة ان يستخلص من مجموعهـا علائق ونسباً جديدة وتعاريف الاشياء التي يكون مدار بحثه عليها تباعاً فالعلم حينئذٍ سالك فيه طريقة التاليف لانه ينتقل من البسيط الى المركب من الاعم الى ما هو اقل عموماً وذلك محله في العلوم النظرية المجردة والاستدلالية كعلم المساحة والجبر والرياضيات والمنطق الخ ٠

واما اذا انصرف اي العلم من الحوادث الواقعة من مواضيع الملاحظة والاختبار توصلاً بها الى وضع قضايا كلية وشرائع شاملة فيقال انه نهج طريقة التحليل لانه انتقل من المركب الى البسيط من الخاص الى العام وهذا شأن العـلوم التجريبية الاستقرائية كعلم النبات وعلم طبائع الحيوان وما شاكلها ٠ وانا نرى اليوم ان الذين يتخرجون في علم الطبيعيات بمعناه المتسع اي بمعنى انه معرفة العلم التجريبية فانهم يجتهدون ان يضموا كل الوقائع التجريبية تحت ضوابط شاملة و يبينوا ذلك العلم التجريبي بما لديهم من مبادىء علمي الرياضيات والالهيات وكذلك دأبهم في سائر العـلوم الصناعية وذلك لكي يصح ان يطلق على تلك المعارف اسم العـلم اطلاقاً حقيقياً على ان العلم معرفة الاشياء بعللهـا ٠ والبرهان الحقيقي هو البرهان

في النقص فإن الاول يقصر عن انارة العقل والثاني يشتته ويزيده تلبكا . وما احسن ما قاله بلمس واصفاً اخطار التحليل قال ما تحلو تلاوته: لا نكير أن التحليل كثيراً ما يفيد التصورات سداداً وجلاءً ولكن لا يذهب عن بالنا ان اكثر الموجودات مركب وان ادراك موضوع ما انما هو تناول الذهن ذلك الموضوع باجزائه المقومة له مع ما بينها من النسب دفعةً واحدةً وان الموجودات المركبة هي اشبه بآلة فان فككت تلك الآلة فاصلاً مركباتها بعضاً عن بعض فانك بلا شك تتبين كل فرد من تلك المركبات عَلَى وجه اجلى واوضح ولكنك لا تحيط علماً بما هو استعمال كلٍ واحد وبما يمدُّ اخاه من العون والمساعدة إلاَّ اذ عدت وركبت الآلة واضعاً كل جزءٍ في مركزه المخصص له كنا انا نرى كثيراً من الناس اصحاب الذكاء والمدارك فيما هم ينتقلون من برهانٍ الى برهان وظاهر دليلهم حاذق التدقيق في الاستدلال فاذا هم يخبطون متوغلين في اغرب الهذيانات فما الذي نزل بهم في ذلك الخطل الفاحش فهؤلاء انما شطوا لانهم نظروا الى المسئلة من وجه واحد من وجوهها اما بداءة التحليل فلم تنقصهم فانهم لا يكادون يأخذون موضوعاً الا وملكوا نواصيه وحللوه وفصلوه تفصيلا ولكن امراً آخر ذهب عنهم او اهملوه فغدا جدُّهم عبثاً وعملهم لغواً وعَلَى تقدير ان تحليلهم جاء مستكملاً شروطه الامر الذي يندر حدوثه فلقد جهلوا ان ما حللوه انما هو كل واحد وان كل جزء من اجزائه مرتبط بالآخر بعلاقة نسب قوية وانهم ان لم يعتبروا ذلك الارتباط ويراعوا تلك العلائق النسبية فما قد يكون ملحة بديعة من قرائح غيرهم ينقلب في

يدهم شيئاً من المنكرات المستحيلات . وذلك لان معرفة جزء في حال انفصاله عن مجموعه ومعرفته متصلاً بمجموعه شتان ما هما . فيتحصل مما تقدم ان التقسيم والتحليل ان هو الا جزء من العلم وانما كمال العلم يقوم ايضاً بالتركيب والتأليف . فقد فهمت مما تقدم الى هنا اركان العلم الثلاثة ذكرنا اثنين منها في هذا البحث وقد مر بك ذكر الركن الثالث وهو البرهان في الكلام عَلَى القياس فراجعه اذا شئت . فلنأتين الان الى الكلام عَلَى الطرائق العلمية او انحاء العلم فنقول .

فصل اجمالي

في المعلومات الاولى وفي المبادي

(١٣٤) قد قدمنا القول بانه لا يمكن تعريف كل شيء وانه يوجد معلومات لا تقبل التعريف اي لا يمكن تعريفها وهي التي تعرف بالمعلومات الاولى . وهذه المعلومات تقوم بينها نسب يكون التعبير عنها هو ما يعرف بالمبداء . وقد مرَّ بك ان المبدأ هو به يكون شيء او يصير او يُعرف . فالمبدأ الوجودي هو ما به يكون شيء او يصير والمبدأ المنطقي هو شيء ما يعرف به .

فيكون المبدأ بمعناه المنطقي الحصري هو عبارة عن النسبة القائمة بين المعلومات الاولى . وقولي الاولى يرد لمعنيين اولى بالاضافة وأولى بالاطلاق فان لكل علم مباديه الاولى هي المبادىء المنتجة لذلك العلم الخاص . ولكن العلم الكامل التام قابل للتوحد بل مستلزم له لان العلوم التي يكون موضوعها

و٢ً ان يتحرى فيه التدريج المنطقي اي المنطبق عَلَى العقل بان يتم النزول فيه مما هو اعم الى ما هو اقل شمولاً من الجنس الاعلى الى الاجناس التي تحته من الجنس القريب الى الانواع وكذا هلم جرًّا بحيث لا يعود سبيل الى تقسيم آخر يتوسط بين الكل المقسم واجزائه المقسمة

٣ً ان يكون التقسيم العلمي وضعيــاً اذا امكن اعني ان لا يكون بطريق المتناقضات لان تقابل التناقض لا يفيدنا شيئاً عن طبيعة الاشياء المقسمة · لا ننكر اننا قد نضطر احياناً في التقسيم الى الشروع بمثل هذا التقابل كأن نقول مثلاً الموجودات الطبيعية منهــا جواهر جسمية ومنها لا جسمية ولكن العلم يقتضي حينئذٍ ان تحلل معلومته الجسمية وتتبين الموجودات الجسمية ما هي في الواقع وما هي الصفات الوجودية الحقيقية التي يتميز بها الجسم من الروح · وحينئذٍ فيكون التقسيم بطريق التقابل تقسيماً صحيحاً ·

وثانياً اما التقسيم بالنظر الى غرضه الثاني وهو تركيب التصورات وتوضيحها فقواعده هي الآتية

١ً ان يكون التقسيم متساوياً ويتحصل منه «ا» ان لا يهمل ولا جزء واحد من اجزاء المقسم · مثــلاً من قال الانسان اما مبذر او بخيل فقد اخطأ في تقسيمه لان بين التبذير والبخل الاقتصاد والسخاء

و«ب» ان لا يذكر الجنس الواحد مرتين كأن لا يدخل جزء تحت آخر بل يجب ان تكون الاجزاء متقابلة بان يكون جزء؛ قسيماً للآخر · مثلاً من قال الحكم اما صادق او كاذب او محتمل فقد اخطأ لان الحكم

الظني والمحتمل داخل في واحد من القسمين لانه اما كاذب واما صادق

و٢ً ان يكون التقسيم واضحاً ومبوباً اي منسوقاً بترتيب اما واضحاً فلأن الغرض المقصود منه انما هو ايضاح التصورات واما مبوباً فلان التبويب يفضي الى الايضاح ورفع الابهام · وان شئت تقسيم المقسمات ايضاً تربية للفائدة فابدأ بما هو اشدها بالنظر الى ما تقصده وأخر ما كان اقل همًّا · هذا ويجدر بنا ان نذكر شيئاً عن هذا التبويب وفائدته فنقول:

ذيل المسئلة

في فائدة التبويب

(١٣٢) الى هنا في التقسيم من وجه النظري فهات نبحث عنه من وجهه العملي اي عن ورود استعماله فنقول

التبويب عَلَى نوعين تبويب طبيعي وهو ما يترتب عَلَى طبائع الاشياء دالاً كل بابٍ منه عَلَى اشياء من جنس او نوع واحد · ثم تبويب اصطلاحي وهــو ما توقف عَلَى الاصطلاح كتقسيم فرنسا مثلاً الى مقاطعات وايالات الخ · وزادوا ثالثاً وهو التبويب اللفظي وهو ايراد ما للفظ المشترك من المعاني · ويدخل فيــه التبويب الهجائي المبني عَلَى حروف الهجاء الاسبق بالاسبق · ثم التبويب العددي كترتيب كتب بمقتضى اعدادها ثم التبويب الزمني وقد تمشى عليه في التواريخ اذ تذكر الحوادث بمقتضى ازمنة وقوعها ·

(١٣٣) تنبيه · اعلم ان القصر من التقسيم والافراط فيه شيئان

ويركضون فلا يصح له ان يستنتج بطريق الضرورة ان كل انسان يركض إلا اذا سلم له المخاطب ان لفظ انسان لا يشمل الا الثلاثة المذكورين وصدق هذا الشرط الاخير غنيّ عن الايضاح · نعم لا يصح الانتقال من جزئي الى كلي في الاستقراء فيما لو وقع ذلك الاستقراء على مادة ضرورية اذ ان ما ثبت في حادث او اكثر هو دليل على طبيعة الشيء وكذا توصلنا باستقراء بعض الاجسام الى الحكم بان الكرة الارضية فيها قوة جاذبة للاجسام

(١٥٧) ثم ان الاستقراء التام متعذر الحصول لتعذر تتبع كل احوال الجزئيات المنطوية تحت كليّ في كل آن وأين · ولكن لو صحّ ذلك في بعض الاحوال كما سترى في المثل الآتي فلا يكون الاستقراء التام برهاناً علمياً فلا يفيدنا إلا بعض معلومات جزئية متفرقة وجملة تلك المعلومات الجزئية انما هي افود للذاكرة منها للعقل ولا يتقدم بها العالم خطوة واحدة الى الامام · ودليل ذلك ان البرهان والقياس العلمي يصير فيه الانتقال من كليّ او جزئي الى كلي اي الى كلّ لا بالفعل بل بالقوة معتبراً لا من حيث تضمنه بل من حيث امتداده وشموله لجزئيات موجودة وممكنة لا يحصي عددها · وليس كذلك الاستقراء التام لانهُ انتقال من اجزاء موجودة مستقرأة الى مجموع تلك الاجزاء والنتيجة فيه قضية جمعية اي مؤولة بالجمع · مثلاً لو تصفحت حال الحواس الخمسة الخارجة فوجدت ان النظر مظنة للخطاء وكذلك اللمس والشم والذوق والسمع فقلت مستنتجاً اذاً كل الحواس مظنة للخطاء فتكون النتيجة لا كلية بل جمعية لانها في

حكم قولك خمسة بواحد خمسة وليس في هذا شيء من الكلي المنطقي

(١٥٨) قضية ثانية : الاستقراء العلمي لا يختلف عن القياس

قد علمت ان الاستقراء اذا اعتبر بمعنى التجريد لا يؤدينا الى نتيجة ما وانما يقتصر على تجريد معلومة ما من حوادث متتبعة وعليه فليس هو قياساً منطقياً · ثم الاستقراء بمعناه الثاني اعني من حيث هو استقراء تام ليس قياساً منطقياً كما اثبتناه في القضية المتقدمة · بقي الاستقراء الذي يسمونه استقراء علمياً وهو الاستقراء الناقص أو المشهور فنقول ان هذا لا يختلف عن القياس خلافاً لما رآه كثير من المناطقة واليك برهان ذلك·

لا نريد بالاستقراء الناقص مجرّد تتبع الحوادث الجزئية وتصفح احوالها لان هذا ليس بالاستقراء بل مبنى او مسراح ومنصرف الاستقراء وهو بهذا المعنى مختلف عن القياس · وانما نفهم بالاستقراء العلمي ما يؤدينا بواسطة الطرائق الاستقرائية الى معرفة علة الحادث المشاهد ما هي ومرجع هذه الطرائق الى طريقتي التوافق والتخالف والحال ان كلتا الطريقتين هما من قبيل القياس الشرطي كما مرّ بك في بابه

ثم اذا قرّرنا بطرائق الاستقراء المتقدمة أن ما قدرنا كونه علة للحادث هو بالحقيقة علته (وهو البرهان بالواقع) فحينئذ تبين ان تلك العلة هي من طبعها معينة الى اظهار خاصة ما والى الفعل بمقتضى ناموس ما وهذا البيان ايضاً يمكننا ان نصيغه في قالب القياس فنقول مثلاً

كل مجموع حوادث مركب ومتقن النظام وثابت الوقوع لا يمكن نسبته عن مصاحبات اشياء بطريق الاتفاق بل لا بد له من علة طبيعية

ذلك بستور نخمن ان الرغوة التي تخمر العصير سببها بذور منتشرة على سطح حبوب العنب او العنقود فهذا التخمين من قبيل الفرض وضعه بستور بعد مشاهدة الاختمار فبقي عليه ان يحقق فرضه هذا ثم ان يستدل منه نتيجةً ما ·

قد مرّ بك ان الفرض في العلوم الوضعية التجريبية هو عبارة عن تصور المتتبع علة باطنة كافية وصالحة لشرح الحادث المشاهد او بالحري هو حكم عقلي يتخذه العالم على وجه التوقيت لمعرفة حقيقة ما وتفسيرها فان ثبت هذا الفرض وتحقق بقوة طرائق الاستقراء التي ذكرناها فانه يتحول من حالة الفرضية الى حالة القضية العلمية · وان لم يتحقق فهو باق في حيز الحدسيات والاستقراء لا يتجاوز حد الاحتمال والظن ·

والفرض في العلوم التجريبية هو في حكم الحد الاوسط في العلوم النظرية ·

وثانياً الفرض الذي نبحث عنه لا يكون علمياً إلاّ بشروط ثلاثة

١ً ان يكون الفرض لاحقاً لمشاهدة الحادث المحسوس لا سابقاً له وذلك لان الفرض منه شرح الحادث وليس الفرض من قبيل الرجم لان موضوعه يجب ان يكون منتزعاً من الواقع المشاهد الذي يوضع الفرض لشرحه · وبين الفرض والحدس فرق لان الحدس تخمين ذهني صرفاً بلا استناد الى الواقع وبخلافه الفرض لانه تقدير علة لواقع مشاهد فالحدس يسبق المشاهدة وبخلافه الفرض ·

و٢ً ان يكون الفرض موضوعاً للتحقيق وقد مر بك ان طريق

تحقيقه اما المشاهدة او التجربة والامتحان وهذا الاخير اولى ·

و٣ً ان لا يكون الفرض مناقضاً لمعلومات اثبتها العلم من وجهٍ آخر · وذلك لان الحق لا يناقض الحق · فاذا علمت هذا نقول :

(١٦١) الفرض من حيث هو فرض لا يتجاوز حدّ الاحتمال لانه في حكم النتيجة الحاصلة من القياس الشرطي · تقدير كون شيء علة كافية وصالحة لشرح حادث ما ليس هو الدليل على ان ذلك الشيء هو في الحقيقة مفسر للواقع · ولكن متى تكررت التجربة وحققت النتائج المتحصلة من ذلك الفرض مال الذهن الى الاذعان باحتمال وكان الفرض الذي يحققه الامتحان والتجربة هو ايضاً في درجة الاحتمال التي تزداد بازدياد التجارب ما لم يوقف تقرّب الاحتمال من درجة اليقين حاصل تجربة جاء مخالفاً للفرض او سبب آخر لا يوافق الفرض بل يناقضه ·

ولكن الفرض يتحول من حال الاحتمالية الى حال الاعتقاد واليقين بطريقتين ·

الاولى منهما هي اثبات كون العلة المفروضة للحادث هي العلة الوحيدة الممكنة · والثانية تتمّ بقياس الخلف بان يبين ان الاتحاد بين نتائج الفرض المنطقية ونتائج الامتحانات والتجارب الواقعة هو من الثبات والاستمرار بحيث يستحيل معه انكار وجود علاقة علّية بين تلك النتائج المحصول عليها بالامتحانات و(بين) الفرض · اعني ان الفرض لا ينتقل من حالة الاحتمال الى حالة اليقين فلا يصير قضية يقينية الا اذا ثبت بالامتحانات والتحقيقات انه هو العلة الشارحة الكافية للحادث المشاهد

والتحقيق ثم الاستدلال وهات نبحث عن كل واحد فنقول

(١٤٠) اولاً الملاحظة وهي تتبع الحوادث التي تقع تحت الحس والملاحظة اما ان تعتبر من جهة الفاعل ومن جهة الموضوع فان اعتبرت من جهة الفاعل فهي إمّا باطنة أو خارجة بحسبما يكون ادراك الشيءُ بواسطة الحس الباطن والحس الخارج أو المشاعر والأولى تسمى عند العرب بالوجدان · وان اعتبرت من جهة الموضوع فهي تشمل التتبع والاختبار او الامتحان مثلاً هذا الهدروجين (الذي نعبر عنه بحرف ه) وهو جوهر غازي لا لون له ولا طعم ولا رائحة يشتعل بسرعة وشدة ولون ضوءه شديد الصفرة وحرارته قوية وهو ١٤٫٤ مرة اخف ثقلاً من الهواء ووزنه ٢٢٫٣٢٦ جزاء منه وزن غرامين · ثم هوذا غاز آخر هو الكلور (نعبر عنه بحرفي كل) هو اصفر اللون ورائحته قوية خانقة لا يمكن استنشاقها وكثافته بمعدل ٢٫٤٤ وهو اثقل من الهدروجين ٣٥٫٥ مرة وثقل كل ٢٢٫٣٢٦ من اللترات منه ثقل ٧١ غراماً

فهذان جوهران اذا ضمهما الكيماوي في اناء من زجاج ومستهما أشعة الشمس فيحصل عنهما التهاب شديد درجة حرارته ٢٢ من الدرجات المعروفة عندهم بكالوري (والكالوري مقدار من الحرارة كافية لرفع كيلو غرام من الماء السائل من الصفر الى درجة ١ من السنتيكراد) فشاهد الكيماوي بعض المرار في ظروف مختلفة زماناً ومكاناً ان مثل هذا الحادث حصل · وبقي بعد ذلك في إنائهِ جسم آخر لهُ خواص اخرى ميزتهُ فغيرت اسمهُ فأطلقوا عليه اسماً مركباً وقالوا هو الكلور يدريك

— وثانياً الفرض · ثم ان العالم الكيماوي يفرض ان الحادث الحسي الذي شاهده لا يمكن تفسيره من وجه التصاحبات الاتفاقية لدوام تكرار حدوثه هو نفسه في تلك الظروف عَلَى نمط واحد وعليه فلا بد لحدوثه من سبب كافٍ يكون في طبيعة الجسمين الفاعل احدهما في الآخر · وهذا ما نسميه الفرض العلمي ونريد به شرح وقائع ملحوظة ومتتبعة شرحاً عَلَى وجه التوقيت · لان الفرض هو تصوّر علة يظن انها اذا تحققت فتكون سبباً للحوادث المشاهدة فيبقى عَلَى الكيماوي ان يتحقق كون ذينك الجسمين المتفاعلين فيهما تهيؤ طبيعي هو سبب الحادث وان يبين ما هو ذلك التهيؤ عَلَى وجه التعيين · وهنا التحقيق

١٤١ وثالثاً التحقيق اي تحقيق ذلك الفرض وهو اي التحقيق قوام الطريقة الاستقرائية وملاكها وهذا يتم للمتتبع اما بمجرّد المشاهدة وإما بطريق الامتحان والتجربة وهي الطريقة المفضية الى الغرض

١ً اما بمجرّد المشاهدة فلأن العالم الذي افترض هذا الفرض المتقدم يتصور النتائج التي تحصل عن فرضه ذلك فيما اذا قدر تحققه وفعله في الطبيعة · ثم بعد ذلك يتتبع الحوادث بالمشاهدة اي يراقبها بدقة نظر وتأنٍ فان رأى ان تلك الحوادث المتتبعة متفقة مع نتائج العلة التي افترضها ومنطبقة عليها فيحكم حينئذٍ أو يقرب من الحكم اي يرجح ان العلة المفترضة هي علة الحادث الحقيقية وحينئذٍ يتم له تحقيق الفرض بحسبما يكون استنتاجه صحيحاً · وقلت « بحسبما يكون الاستنتاج صحيحاً » لان المشاهدة ليست هي في الاصل الوجه الجازم في تحقيق الفرض وذلك

المسئلة الثانية

في طريقة العلوم الوضعية اي التجريبية وموضوعها

(١٣٨) لا تحصل مبادىء العلوم الوضعية بداهةً من مجرَّد التفات العقل الى حدود قضايا اولية وانما تحصل من التحليل لان العلم الوضعي يقصد به التعليل عن الاشياء الحدسية والتجريبية · فتكون طريقة العلوم الوضعية هي طريقة التحليل بدليل انها تتم بتتبع الوقائع الحادثة قصد ان يستخلص منها الى وضع شرائع كلية · فهي اذاً تنتقل من المركب الى البسيط من الخاص الى العام · والتحليل ضروريٌ ضرورة مطلقة للحصول عَلَى التعريف والتقسيم في العلوم التجريبية كما هو ضروريٌ في التبرهن عليها ان الحوادث الطبيعية متغيرة ومتقلبة وقل حادث اذا تكرّر وقوعهُ يكون هو هو بيد أن من تتبع تلك الوقائع لا يلبث ان يرى ان بعضها مرتبط ببعض بجامع شامل ومشترك بينها وان تلك التغيرات تضبطها شرائع عامة وثابتة مستمرّة · نعم اشياء الطبيعة يختلف بعضها عن بعض من وجوه كثيرة لكنه لا ينكر ان كلاً منها ينضم تحت فئة معينة وطائفة مخصصة عَلَى انها تنطوي جميعها تحت نوع الكيماوية او النباتية او الحيوانية او الانسانية فالعالم يتتبع تلك الحوادث ليرى من وراء تقلباتها واضطراباتها الجامع الذي يشترك بينها اي الخاصة الشاملة لجميعها والشريعةُ المستمرّة التي تتمشى عليها تلك الحوادث وهذا التحليل والتفصيل الذي لا يستغنى عنه في تحصيل العلوم الوضعية كان هو السبب الذي من اجله يقال ان الطريقة العلمية في

العلوم الوضعية هي طريقة تحليلية · واذا علمت ذلك فقد علمت ايضاً ان موضوع العلوم التجريبية هو تعيين تلك الشريعة الشاملة ومعرفة طبيعة الاشياء التجربية ·

وانما نتبع تلك الوقائع المتقلبة المتغيرة قصد ان يستخلص منها الى شيء بسيط وشريعة مستمرة اعني طريقة التحليل هذه اذا اعتبرت بجملتها فهي ما يعرف عندهم بالاستقراء ولهذا سميت العلوم الحاصلة بهذه الطريقة علوماً تجريبية واستقرائية تفرقةً بينها وبين العلوم الاستدلالية العقلية · هذا ويناسب المقام ان نتكلم عَلَى الاستقراء ومراحله لموضع فائدته الجليلة فنقول ·

البحث الاول

في الاستقراء ومراحله

(١٣٩) قد علمت ان الاستقراء هو عبارة عن الصعود من المعلولات الى عللها هو معرفة خواص تلك العلة والتوصل بها الى اكتناه طبيعتها قصداً الى معرفة الشريعة التي تتمشى عليها في فعلها[1]

ان لطريقة الاستقرآء اربع مراحل الملاحظة او التفحص والفرض

---

١ اعني ان الاستقراء هو برهان يحكم فيه للكلي نوعاً كان او جنساً بما شهد الاختبار والتجربة انه ثابت للجزئي فتكون الجزئيات بمثابة اساس البرهان الاستقرائي واما غايته فهي تحصيل نتيجة كلية شاملة والفرق بين الاختبار والعقل ان الاختبار معرفة الحادثات الجزئيات التي نراها رؤية قريبة وبطريق المباشرة واما العقل فمرقته تنصبُّ رأساً عَلَى الكليات وهو وحده يدركها

الريح لها وعلق هنـاك اناءك المملوء من المائع المختمر مكشوفاً للهواء مدة مستطيلة فانك لن تجد فيه من التولدات شيئاً يذكر وكذا لو صعدت بانائك الى قمة جبل وعرضته للهواء فالتولد يقلّ تدريجاً بنسبة علوّ الجبل لأن البذور تقلّ بنسبة العلو وهذه طريقة التغيرات المصاحبة ·

قد فهمت من ثم أن استعمال هذه الطرائق الثلاث قد ادّى بك الى هذه النتيجة وهي ان ظهور الحياة او التولد الغريزي المحكي عنه انما سببه انتشار الحياة في بذر سابق وجوده فيه مبدأ الحياة وأن كل مولود حيّ متحقق الحصول عن مولد حي سابق · وان المادة التي لا حياة لها لا تولد حياً ·

البحث الثالث

في موضوع الاستقراء

(١٥٠) قد مرّ بك ان موضوع الاستقراء انما هو تعيين خاصة لازمة للشيء المستقرأ والتوصل بها الى معرفة طبيعة ذلك الشيء النوعية ثم التطرق منها الى كشف ناموس الفعل في ذلك الشيء · فالاستقراء اذاً هو التوصل تارةً الى معرفة علة شيء بمعلولاتها وتارة وبنوع اخص الى معرفة خواصهِ بالتعيين والتوصل بتلك الخواص الى معرفة طبيعتهِ وتعريف انواع الطبيعة قصد التأدي الى معرفة الناموس الذي يتمشى عليه في فعلهِ · ثم الاختبار الذي يتأدى بهِ الى معرفة شريعة تركيبٍ كيماوي فانما يتوصل بهِ الى معرفة علة الجسم الصورية لانه يتوصل بهِ

الى معرفة خواص الجسم الحاصلة عن علته الصورية · وايضاً نتوصل بالاختبار الى العلة المادية لاننا نتوصل بهِ الى معرفة نسبة كمية المركبات فيه · وايضاً قد نتوصل بتلك الاختبارات الى معرفة علة الحكم الكيماوي الغائية الباطنة وهي تهيوء تلك المركبات الى التركيب الكيماوي · وقد يكون موضوع المطالب الاستقرائية تارةً الكشف عن العلة المولدة للحادث وهو موضوع البرهان بالواقع وتارةً استطلاع النواميس وتعريف اجناس الاشياء الطبيعية بالخواص الطبيعية التي تشرح ذلك الواقع وهذا الاستطلاع هو موضوع البرهان بالعلة وهو البرهان العلمي ·

ولا خفى ان طبيعة الشيء تظهر من خواصه وخواصه هي مستند نواميسه وهذا يتبين لك جلياً من الامثلة التي ذكرناها في الاعداد السابقة قريباً · واعلم ان نتائج القياس الاستقرائي تتفاوت في مراتب التعميم اعني اننا نصعد بها صعوداً تدريجياً من العام الى الاعم حتى نتأدى الى شريعة كلية شاملة لكل الاجسام الكيماوية · فبقي أن نبحث عن قوة البرهان الاستقرائي المنطقية فنقول ·

البحث الرابع

في اساس الاستقراء المنطقي

(١٥١) الى هنا في وصف الاستقراء واستعماله وموضوعه وطبيعته قد استوفينا البحث عنه باعتبار جهته النظرية فبقي ان نتكلم على قوته المنطقية وهذا بحث منطقي فنقول ·

تتولد عن خلية مثلها . الى غير هذا من الاقوال المطلقة التي لا شرط فيها ولا شيء من الشرطي . نعم الحكم بصورة شرطية لا ينفك لازماً واجباً ما دام الحادث المستقرأ منفرداً واحداً لا يصلح ان يقوم مقام شريعة فاذا فهمت هذا فهات الآن نبحث عن صوابية طريقة الاستقراء الذي هو كما علمت الانتقال من حكم جزئي الى حكم كلي شامل فنقول .

(١٥٣) ان مبدأ الاستقراء المنطقي هو هذا . ان تألف عناصر متعددة وقوى مختلفة تآلفاً مستحكماً ومستمراً لا تصح نسبته الى التصاحب الاتفاقي او الصدفة وانما لا بدّ له من علة كافية وهذه العلة الكافية لا تكون الا ميلاً طبيعياً في الاجسام وتهيوءاً فطرياً يعدها الى هذا التآلف المحكم المستمر . والحال قد شهد الاختبار بوقوع هذا التآلف في حادث كذا فاذاً علة هذا الحادث هي تهيوء طبيعي في تلك الاجسام المتآلفة ولا يمكن ان تكون تلك العلة هي التصاحب الاتفاقي لان العلل اذا خلت من ميل طبيعي يدفعها الى نوع معين من الفعل ويوحد وجهة فعلها فلا يمكنها التوفيق بين تلك العناصر المتعددة وتوحيد وجهة عملها وتكرار وقوعه على وتيرة واحدة مستمرة بل تكون اي تلك العامل سبباً للتخالف والاضطراب بين العناصر المذكورة .

فاذاً وقوع ذلك الحادث الواحد المتتبع تكراراً يثبت ان العلل التي اوجدته لها ميلٌ طبيعي او من شأن طبيعتها ان تفعل على تلك الوتيرة وذلك الوجه .

فاذاً يطرد لتلك العلل ذلك الفعل على وفق طبيعتها اي على وفق الناموس

الباطن الذي تتمشى عليه على ان تكرار ذلك الحادث على وتيرة واحدة ونمط واحد لا يمكن تفسيره بتقلبات الاتفاق وشوارد الصدفة .

وقال « ميل طبيعي » وهو زبدة تعليم اريسطو للدلالة على ان الجواهر التي تتبعنا ظهوراتها ومعلولاتها ليست كما يقول البعض عوامل ما فاعلة افعالاً بلا غرض ولا تعيين بل انما هي فيها ميلٌ غريزي باطني يدفعها ان تبدو بهيئة كيان معين وان تفعل على اسلوب من الفعل خاص بها وهذا الكيان وهذا الاسلوب من الفعل انما هما خاصة من خواص الجواهر الدالة على طبيعتها النوعية .

ولما كانت الطبيعة في الشيء لا تقبل التغيير لانها هي نفس جوهره من حيث تأهبه للفعل كان ان تلك الجواهر تفعل وانما فعلها الاول الذي وقعت عليه المشاهدة والتجربة .

(١٥٤) تنبيه . يجدر بنا هنا ان نبين بايضاح ما المراد بشمول نواميس الطبيعة وباطراد ثباتها مستمرة فنقول .

١ ان ناموس الطبيعة قد يحيد عن أذلاله ويشرد عن مجاريه شروداً عارضاً وذلك لانه لما كان كل جوهر هو جزء من العالم المركب كان انه قد يجد في فعله وهو في حال تركبه مانعاً يصده وعارضاً يعترضه لا يجدهما فيما لو كان لوحده وفي حال عزلة عن الاغيار فالحي مثلاً من طبعه ان يولد حياً شبيهاً به ولكنه قد يصادف بطريق العرض من الاغيار المصاحبة له ما يعارضه معارضةً مؤثرة في فعله ولذلك فقد يتولد منه مسخٌ على ان ذلك الحي هو الفاعل الاصيل يزاول تلك الموانع ويقاوم

موجدة له والحال تركب الجسمين (ه وكل) بالنسبة المعلومة يحصل عنه الحادث المركب المذكور والمتقن النظام والثابت الوقوع . فاذا هذا الحادث الحاصل من تركب (ه وكل) بالنسبة المذكورة لا بد له من علة طبيعية والحال ان العلة الطبيعية في الشيء هي مصدر خواص يتعين بهـا ذلك الشيء الى الفعل علَى وتيرة واحدة ومستمرة . فاذا خواص جسمي (ه وكل) التي سببت ذلك الحادث في ه وكل كلما استتمت شروط عملها فانها تعمل دائماً اعني ان الحادث يتحقق وقوعه اطراداً

(١٥٩) وان قيل ان كان الاستقراء العلمي الذي اسهبنا شرحه هو من قبيل القياس ولا يختلف عنه فلماذا يجعلونه مقابلا للقياس ومميزاً عنه فاجيب ان السبب في ذلك ١ً لان المناطقة كثيراً ما يخلطون البرهان الاستقرائي بالاستقراء التام الذي هو مجرد ذكر حوادث جزئية مستقرأة وهذا الخلط هو مزلقة الوضعيين الظهوريين فانهم تزل فيها قدمهم بحكم ضرورة مباديهم و ٢ً لان كثيراً من المناطقة لا ينظرون في الاستقراء العلمي الا الى ظاهره أي الى مشاهدات وتتبعات وتجربات ابتدائية من دون ان يستبطنوا دخيلته باحثين عن علة تلك الحوادث . هذا وبقي ان نعلم ما هي قوة الاستقراء العلمي في اكتساب العلم هل هو آلة علية تفيد اغلبية الظن ام هل تفيد اليقين ايضاً

قضية ثالثة

الاستقراء العلمي قد يفيد اليقين (١)

(١٦٠) اولاً معنى القضية ان الاستقراء الناقص الذي هـو الاستقراء العلمي كما مرَّ بك شرحه من جملة مراحله الفرض فهذا الاستقراء يفيد عادةً اغلبية الظن وايضاً يفيد اليقين اذا استتمَّ شروطه . وقلت « من جملة مراحله » لان مراحله اربع المشاهدة والفرض وتحقيق الفرض والاستدلال (بحث اول في الاستقراء عدد ١٣٩ وما يلي) مثلاً عصير العنب يفور مختمراً فلا نعلم فورته ولا طبيعة اختماره فنشاهد

(١) (م) اليك مختصر ما قال العلامة فرج في الاستقراء قال قضية : ان مبدأ الاستقراء مقرر لا ريب فيه ثم اثبت القضية قال : كل فاعل انما هـو يفعل بحسب طبيعته فاذاً الفواعل الطبيعية تفعل فعلها علَى منوال واحد ووتيرة واحدة على وجه الاستمرار . فمقدَّم البرهان وتاليه هما ثابتان . اما المقدَّم فلان الافعال من حيث هي معلولات علةٍ لا يمكنها ان لا تشارك طبيعة المبدأ الذي تصدر عنه . واما التالي فلأن طبيعة الشيء لا تتغير وعليه فاذا فرض وجود تلك الطبيعة في احوال واحدة وظروف بعينها فلا بد لها ان تبدو بنفس تعينها للفعل وتحدث المعلولات نفسها .

وايضاً ان الاختبار يثبت المبدأ المذكور لانه يثبت شمول وثبات الشرائع الطبيعية . ثم قال ان الاستدلال يجيء تتمة للاستقراء واثبت هذا قال من شأن الاستقراء يتوصل الى معرفة شرائع العالم المطلقة والشرطية المقيدة والحال ان الاستدلال يقرر الشرائع المقيدة ويثبتها ويشرح الشرائع المقررة اليقينية ويكتشف علَى شرائع جديدة فالاستدلال اذا يتم الاستقراء من القبيل المتقدم .

إبراز الفعل فاذا كلما استتمت الشروط التي وقع بها الحادث ج للمرة الاولى فالحادث المذكور واقع بلا محالة فاذاً من الصواب ان يكون الحادث المتبع اولاً منزّلاً منزلة ناموس هـذا واما نحن فلا نرى ان المذاهب الثلاثة المتقدمة تثبت عند محك الانتقاد وانا نبين لك وجه خللها تمهيداً لمذهبنا فنقول

(١٥٢) اما المذهب الاول فلا يأتي بحل للمسئلة بل يطرحها جانباً ويغضّ الطرف عنها بلا بينة · ودليلنا عليه ان القول بان العالم المستقرئ لا ينزل نتائج امتحاناته من الصدق الا منزلة الاحتمال وان اذعانه بصدقها يزداد تفرداً وقوةً يوماً فيوماً بنسبة عدد الاختبارات التي تجيء مصدقة لاكتشافه الاول هذا القول ليس من الصحة بمكان فان الكيماوي موقن بأن جسمي (هو كل) يتركبان عند وجود نسبة ١ الى ٣٥٢٥ وانهما يظهران بحرارة درجتها ٢٢ كما تقدم بيانه · وقد أذعن الكيماوي بهذه الحقيقة اذعاناً جازماً غير منتظر تقرير اذعانه من مستقبل الايام

و٢ً اما المذهب الثاني فهو ايضاً قاصر عن المطلوب فضلاً عن انهُ لا يؤيده الاستعمال · نعم نسلم بثبات شرائع الطبيعة ولكن الفيلسوف شأنه ان يسال عن السبب لماذا هذا · ثم لو سلمنا بما يزعمونه من الاعتقاد والغريزي الدافع الى تعميم شرائع الطبيعة والاذعان باستمرارها فهل يستدل من وجود بعض شرائع طبيعية على ايجاب شريعةٍ ما بوجه التعيين · ثم ما هو مستند هذا الاعتقاد الغريزي · ومذهبهم يمكن تصويره بمثل هذا القياس وهو أمطرت السماء هنا في الساعة الثالثة بعد الظهر مدة سبعة

ايام متتابعة والحال ان شرائع الطبيعة هي مستمرة ثابتة فاذاً ستمطر السماء هنا دائماً كل يوم في الساعة الثالثة بعد الظهر · فمن سقوط هذا القياس وضح لك سقوط ذلك المذهب

(م) هذا ثم لا يمكن للمشاهد ان يتقصى كل اسباب الواقع وشروط حدوثه للمرة الاولى لحدوثه بل يفوته كثير من غوامض الطبيعة وخفايا اسباب الواقع فيضحي حكمه من اول وهلةٍ حدساً ورجماً بالغيب علَى ان شرائع الحوادث الطبيعية متداخل بعضها ببعض ويكاد لا يتوصل الى معرفة ناموس الواقع بكثرة الامتحانات فكيف يدرك بمجرد وقوعه للمرة الاولى (راجع ما قيل في طرائق الاستقراء)

و٣ً واما قياس المذهب الثالث وان كان مستقيماً صحيحاً فانه يؤدي الى الخطاء لان مرجعه الى هذا القياس الشرطي وهو اذا حصلت ثانيةً كل الشروط والظروف التي صاحبت الحادث الاول ج فذلك الحادث ج يقع ثانيةً · فهل من حاجة الى الاستقراء لتحصيل هذا القول ؟ قياسهم ذاك في حكم هذا وهو سحق القطار شابين عند مروره بالطريق الفلانية فاذاً إذا حصلت ثانيةً كل ظروف ذلك الحادث فيسحق القطار ذينك الشابين عند مروره بالطريق الفلانية المذكورة سحقاً سوياً كالاول · ما استحق هذا القياس

هذا وان رجل العلم يوجب شرائع الطبيعة ايجاباً مطلقاً وبلا شرط ويعيرها إذعاناً مطلقاً غير شرطي · فيقول مثلاً ان الاجسام لا يفعل بعضها ببعض بالتبادل الا بنسبٍ معلومة · وايضاً قول بستور كل خلية

تلك العلل العارضة المخالفة جاهداً في ايجاد موجودٍ هو اشبه بنوعه منه بغيره وكذا يبقى دائماً في المولود شاكلة منه ·

و٢ً ان كون نواميس الطبيعة ثابتة لا ينفي مكنة خرقها بطريق المعجزة ومع ذلك فمنطوق الناموس او عبارته غير منظورٍ فيه الى مثل هذا الخرق عَلَى انه شرود عن القاعدة وذلك لان تصوُّر ما هــو فوق الطبيعة هو تابع لتصوُّر الناموس الطبيعي ويفترض وجوده · وعليه فمتى شاء مصدر النظام الفائق الطبيعة خرق نظام الناموس الطبيعي فخرقه له يعتبر شروداً عن جريانه المألوف وشاذاً عن شواذه. ولهذا لا يخلو فعله عزَّ وجل من ان يبدو عَلَى وجه يتضح معه كونه فعلاً من الاعمال الفائقة الطبع وعليه وسمة خاصة مميزة له ومعه دلالة صادعة بكونه من الافعال الخارقة

البحث الخامس

في ان الاستقراء هل يفترق عن القياس المنطقي او يتوحد معه

(١٥٥) قد اعتاد المناطقة ان يجعلوا الاستقراء في مقابلة القياس المنطقي بدليل ان الاول هو الحكم عَلَى الكلي بحكم الجزئي وان الثاني هو الحكم عَلَى الجزئيات لثبوت مثل ذلك الحكم في الكلي وان اريسطو قال: يتولد الاذعان من القياس او من الاستقراء · فارقاً بينهما بلفظة او · فهات نبحث عن هذه القضية ما هو محلها من الصدق فنتبع مانقول

ان الاستقراء يدل عَلَى طريقتين منطقيتين مختلفتين لانه اما ان يراد

به اصطياد معلومة وتجريدها من مشاهدة حوادث جزئيات وتعميمها اي تلك المعلومة · مثلاً رأيت حجراً يسقط منحدراً ثم آخر ثم آخر فاستحصلت من ذلك معلومة هي تحدُّد الاجسام فيكون الاستقراء بها المعنى مرادفاً للتجريد والتعميم ·

و٢ً اما ان يراد به الاستقراء بمعناه الاخص ويكون حينئذ ضرباً من ضروب البرهان · وقد ذهب كثير من المناطقة تبعاً لاريسطو الى ان الاستقراء بمعناه هذا اما تام ويسمى المقسم واما ناقص وهو عندهم الاستقراء المشهود وهو في رأيهم الاستقراء العلمي واننا بياناً للمسئلة نقول ·

(١٥٦) قضية اولى :ليس الاستقراء التام برهاناً علمياً

اثباتها · ان الاستقراء التام عَلَى ما عرفه اريسطو هــو تتبع كل الجزئيات التي يتحقق فيها حادث ما والحكم عَلَى جملتها بمثل الحكم الذي صدق عَلَى افرادها والحال ان الاستقراء بهذا المعنى هو غير القياس وقد صرح به اريسطو حيث قال ان الاستقراء يخالف القياس من وجهٍ ما ودليله ان القياس يستلزم لذاته مقابلة طرفين بحد آخر هو الحدّ الاوسط مع ان الاستقراء التام لا يتضمن حداً اوسط

واما ما هي قوَّة الاستقراء التام فقال اريسطو انــه لا بد فيه من تصفح كل الجزئيات وإلا كان من قبيل السفسطة وصرح القديس توما قال يفترض في الاستقراء التام تتبع كل الجزئيات المتضمنة تحت كليٍّ واحد والاَّ تعذر عَلَى المستقرئ ان يستنتج من الجزئيات عَلَى الكلي · من الواضح ن المستقرئ اذا تصفح حال سقراط وأفلاطون وكيكرون فرآهم يعدون

عن بعض التبديل في طريقتي التوافق والتخالف وصورتهما انك اذا شاهدت حادثاً واقعياً مركباً سبقهُ متقدمات كثيرة وكنت علمت بطريق الاستقراء ان جزاءً من الحادث المركب المذكور مسبب عن مقدمات كذا وكذا فان اسقطت ذلك الجزء المعروف سببه ساغ لك بان تحكم ان ما بقي من الحادث مسبب عما بقي من المقدمات · مثلاً لو فرضنا حادثاً محسوساً مركباً نعبر عنه بهذه الحروف ا ب ج وهو مفترض الحصول عن هذه الاسباب المعبر عنها بهذه الحروف ع ل ه فلو فرضنا انك تعلم من وجه آخر ان جزئي الحادث ا و ب حاصلان عن هذين السببين ع و ل فلك ان تستنتج ان الجزء الثالث من الحادث وهو ج حاصل عن السبب ه · وعلى مثل هذا مبني قول الفلكيين ان الاجرام في طبعها قوة تتجاذب بها بحسب نسبة مقدار جرمها وبعكس مقدار مربع بعدها

(١٤٨) ورابعاً اما طريقة التغييرات المصاحبة فقال ستوار انا نلجأ الى اتخاذ هذه الطريقة كلما تعذر علينا اتخاذ الطرائق المتقدمة وذلك فيما اذا كان سبب الحادث ملازماً له لا يمكن فصله عنه تماماً · وضابطه انه كلما تغير حدوث حادث مشاهد تغيراً تدريجياً بحسب تغير سابق مفترض فيترجح الظن ان بين الحادث والسابق نسبة علته قريبة او بعيدة · مثلاً كل الاجسام خاضعة لفعل الثقل ويستحيل علينا ان نفصلها من دائرة قوة الجاذبية الارضية

فلو أخذت ميزان الهواء وتنقلت به من منخفض الى مرتفع ثم الى مرتفع آخر فإنك ترى ان عمود الزئبق يتدرج صعوداً او هبوطاً بقدر

تدرجك صعوداً او هبوطاً · فتستنتج من ثم ان عمود الزئبق يتدرج صعوداً او هبوطاً بحسب اختلاف الضغط الجوّي عليه ومن ثم نقول ان الهواء الجوّي له هذه الخاصة وهي ان يكون ثقيلاً

(١٤٩) وخامساً اما طريقة التركيب فهي حاصلة من استعمال الطرائق المتقدمة بجملتها فان كل طريقة منها تؤدي بنا الى حاصل وجملتها تؤدي بنا الى جملة حواصلها وهي الطريقة المركبة · ولنا مثل عليها ما عمله بستور الشهير من الامتحانات الجليلة توصلاً الى معرفة التولد الغريزي وأريد بالغريزي هنا ما لا يعرف له سبب ظاهر · لو قدرنا فرضاً ان تولد الآلات الحيوية مسبب عن وجود بذور منثورة في الهواء وجدت في مائع قابل للاختمار مركزاً موافقاً لنقفها اي افراخها · فوجه تحقيق هذا الفرض بواسطة الطرائق المتقدمة جملته يكون على النحو الآتي

١ طريقة التوافق وهي ان تملأ آنية من مائع قابل للاختمار ثم تعرضها للهواء مكشوفةً فترى انه حيثما اتفق ان البذور المقدم تولدها وقعت في ذلك المائع حصل تولد غريزي وهي طريقة التوافق

و٢ ثم اعكس الامتحان اعني اسدد تلك الآنية سداً محكماً بحيث لا يبقى للهواء مدخلاً الى المائع وعرضها للهواء فانك لن تجد فيها تولداً أبداً · وهذه طريقة التخالف

و٣ ان تثبت كون عدد التولدات الحاصلة يختلف باختلاف عدد البذور المقدَّر وجودها في الجو وطريقة ذلك ان تدخل قبواً عميقاً حيث الريح ساكنة والبذور المفترض وجودها منتثرة في الارض لعدم تحريك

لما رأيت من ان وضع المقدّم يستلزم وضع التالي ولا يعكس أعني ان وضع التالي لا يستلزم وضع المقدم ضرورةً لامكان حدوث حادث واحد عن علتين مختلفتين في ظروف مختلفة وقد مرّ بك ذلك في قواعد القياس الشرطي . وعليه فلا يطرد كون المشاهدة وحدها هي الطريقة المؤدية الى تحقيق الفرض بوجه جازم بل يقتضي القطع به الالتجاء الى طرائق التجربة والتصفح بتدقيق

و٢ً اما تحقيق الفرض بطريق التجربة فهاك بيانه ان التجربة تختلف عن مجرد المشاهدة من وجه ان المشاهد هو رقيب لجريان الحوادث ينظر الى مصاحبتها أو ملاحقتها وتقطعها والى شروط ظهورها نظر متفرج لا يعمل فيها شيئاً واما المجرّب فانهُ لا يكتفي بالمشاهدة بل يغير ويبدل بفعل فيه تلك العوامل المتعاضدة في ايقاع الحادث المركب المشاهد وينقص من قوّة فعلها ويبدل شروط ظهورها وزائده في كل ذلك مبدأ تصور صدقه ويقصد تحقيقه

واعلم ان الامتحان المذكور وان جاء متماً للمشاهدة فلا يختلف عنها في الذات لان كلاً منهما يتمشى على قواعد القياس الشرطي ويصدق فيهما هذان القولان : « اذا وضعت العلة حصل المعلول » ثم « اذا غيرت العلة تغير المعلول » . وعليه فيبقى على المجرب ان يتطرق الى فعل آخر وهو ازالة العلة المفروضة فان أسقطها فلم يحصل المعلول استدل انها هي علة الحادث الحقيقية وتحقق فرضهُ بناء على هذا المبداء اذا رفعت العلة ارتفع المعلول

١٤٢ ورابعاً المرحلة الرابعة في الاستقراء هي الاستدلال

اذا عرف الكيماوي المستقرئ ان هذين الجسمين (ه و كل) فيهما خاصة هي ان يتركبا عند حصول نسبة ١ من (كل) و ١ من (ه) جزماً مع نسبة ٣٥٫٥ من كل الى ١ من ه وزناً بالغرام فيتطرّق من معرفة تلك الخاصة الى ما وراء ذلك و يستنتج من المشاهدات المستقرآت نتيجة كلية شاملة هي هذه كل مرّة امتزج ه و كل بنسبة ١ الى ٣٥٫٥ وعُرض المركب لاشعة الشمس حصل منه الحامض الكلوريدريك مع التهاب درجة حرارته ٢٢ من درجات الكلوري .

هذا فقد تبين لك جلياً الفرق بين طريقة العلوم العقلية وطريقة العلوم التجريبية . ألا رايت ان الاستدلال في العلوم العقلية قد يهتدى اليه رأساً بعد الوقوف على بعض التعاريف والمبادئ الاولية التي يفضي الى معرفتها ادنى فعل من فعال التحليل فيما انك لا تكاد تصل اليه في العلوم التجريبية الا بعد الكثير من العناء ومشقة الاستقراء والتتبع إلا ان كلاً من طريقتي العلمين المذكورين وان اختلفتا ابتداء وسبيلاً فلا تختلفان انتهاء لان مؤدى كلتيهما الى الاستدلال .

١٤٣ ان ما ذكرناه الى الآن عن مراحل الاستقراء يفضي بنا بالضرورة الى البحث عن المسائل الآتية لشدة الارتباط بينها وهذه المسائل هي .

١ً مشاهدة الوقائع وتحقيقها يرتبط بهما البحث عن طرائق الاستقراء . و ٢ً حمل الحادث المشاهد والمجرّب على معنى التعميم

قد علمت ان الاستقراء عَلَى ما عرّفه القوم هو الانتقال من الحادث الواقع الى شريعته ومن بعض جزئيات متتبعة الى الجزئيات الممكن استقراؤها · فهل هذه الطريقة هي سديدة صحيحة وعَلَى فرض سدادها فما وجهه (١)

اليك مذاهب ثلاثة نذكرها لك ثم نعرضها عَلَى محك الانتقاد توصلاً الى المذهب السديد الصحيح فنقول ·

اولاً ذهب قوم من الفلاسفة ويُعرفون باسم بوزيتفست (اي اصحاب الظهورية) الى ان الاستقراء مبني عَلَى تكرار وقوع حوادث متتبعة فلا تكون نتائج الاستقراء بادىء بدء إلاّ من باب الاحتمال وهذا

(١) قال فرج الاستدلال الاستقرائي بين طرفين طرف من وهو معرفة الوقائع والاّ كانت الشريعة المستنتجة حدسية وطرف الى وهو الاكتشاف عَلَى شريعة شاملة لكل تلك الوقائع والا لم يكن الاستقراء برهاناً علمياً بل ذكر وقائع بلا معرفة علتها · ولما كان الاستقراء هو الاستدلال بحكم الجزئي عَلَى حكم الكلي كان في ظاهر الامر ان النتيجة هي اعم من المقدمات واوسع وهذا ممنوع في كل ضروب القياس فكيف يصح ان يسمى الاستدلال الاستقرائي برهاناً علمياً صحيحاً وما وجه صحته · المبدأ الاساسي في الاستقراء هو ان العقل يلي تعميم ما لم يجده عاماً شاملاً في الاختبار الواقعي وقد ذهب الايمة مذاهب شتى في ما هو المسوغ لهذا التعميم في الاستقراء فقال القديس توما لان الطبيعة معينة الى شيء واحد اي ان الطبيعة تفعل عَلَى منوال واحد ما لم يمنعها منه مانع · وقال المتأخرون لان العلة الواحدة اذا توافقت ظروف فعليها فانها تحدث المعلولات نفسها وقال ستوارت مل لان الطبيعة تجري عَلَى اذلالها مستمرة · وقال آخرون مستقبل الاشياء كماضيها · وقد انكر قوم مبدأ الاستدلال الاستقرائي وصحته قالوا الاستدلال بمبدأ الاستقراء عَلَى شريعة طبيعية استدلالاً عَلَى وجه اليقين هو امر ممتنع · اه ·

الاحتمال لا يزال يتفاوت بنسبة عدد الحوادث المستقرأة إذا وقعت متوافقة إذا استقرأت من الحوادث وعملت من الامتحانات ما لا يكاد يحصره عدٌّ فوجدتها جميعها متوافقة مقرّرة لما استقرأته وامتحنتهُ اولاً من دون ان يشرد منها شارد ويشذ شاذ · فحينئذٍ قد يبلغ ذلك الاحتمال درجةً من الصدق تعادل اليقين · مثلاً وجدت كل الاجسام ثقيلةً وان شذ منها عن هذا الحكم واحدٌ شذوذاً ظاهراً فشذوذه يأول الى ما يثبت الشريعة فاستدلوا قائلين من الصواب ان تحكم بان جاذبية الارض تفعل في كل جسم وان ناموس الثِقَل شامل للاجسام كلها ·

وثانياً ذهب اصحاب المدرسة السكوسية الى انه لا يمكن التسليم بهذا القول لانه لا يفرق بين حالة الواقعيات والعلم فان العقل لا يطمئن الى الاستدلال من حكم بعض الجزئيات عَلَى الحكم بكليتها اطمئنان اليقين ما لم يكن مدفوعاً الى ذلك باعتقاد فطري يعتقد به شمول الشرائع الطبيعية وثباتها مستمرة فيكون ان الامتحانات والتتبعات الاستقرائية تفيد الاحتمال والظن واما الاعتقاد الفطري فيوصل الظن الى اليقين

وثالثاً اما اصحاب المذهب الثالث فردُّوا المذهب الثاني قالوا ولكن هذا الاعتقاد الغريزي بثبات نظام الطبيعة انما هو قول بلا دليل فيحتاج الى اثبات وعندهم انه يمكن تحويل مسألة الاستقراء الى قياس منطقي هذه صورته : ان حادث ج مثلاً قد تحقق وقوعه في ظروف كذا وكذا من الزمان والمكان والمادة كما شهد بذلك الاختبار والتجربة والحال ان الاجسام الطبيعية تفعل مضطرّة بلا اختيار بكل شدة فعلها حالما تستتم لها شروط

يقتضي السؤال عن اساس الاستقراء ما هو · و ٣ً ان الاستدلال الذي هو المرحلة الاخيرة من الاستقراء يدفعنا الى شرح ما بين الاستقراء والاستدلال من التناسب والتوافق فنقول

البحث الثاني

في انحاء الاستقراء والطرق الاستقرائية

(١٤٤) قد اجمع القوم تبعاً لستوارت مل ان هذه الطرائق انما هي طريقة التوافق وطريقة التخالف وطريقة التغييرات المتصاحبة وطريقة البواقي ثم الطريقة المركبة واهمها الثلاثة الاولى والكلام عَلَى هذه الطرائق كلام جليل وجزيل الفائدة ولا سيما وان اهل هذا العصر قد وجهوا جلّ انصبابهم الى الخوض في ميدان العلوم التجريبية وجعلوها من اهم مطالبهم تتنافس فيها الاذهان وتتبارى اليها بوادر القرائح

(١٤٥) اولاً اما طريقة التوافق فهذا ضابطها : ان الحادث الحسي المطلوبة معرفة طبيعته اذا اتفق وقوعه واحداً في احوال مختلفة وشهدت ان في تلك الاحوال عَلَى اختلافها حالاً واحدة مستمرة ومشتركة بين تلك الاحوال فيصح الحكم باغلبية الظن ان تلك الحال المستمرة المشتركة انما هي السبب الكافي لاحداث ذلك الحادث المحسوس · مثلاً ان الظروف التي تتقدم او تصاحب سيلان الجوامد او تبخر السوائل هي كثيرة عداً ولكنك ترى ان بين كل تلك الظروف المختلفة ظرفاً واحداً شائعاً في كلها وثابتاً في جميعها وهو فعل الحرارة في تلك الاجسام الجوامد

او السوائل · فتكون الحرارة اذاً هي السبب الكافي لتحول تلك الاجسام وتستدل ان الاجسام المذكورة فيها خاصة الانتقال من حال الى حال عند فعل الحرارة فيها · أو تقول فاذاً الحرارة فيها خاصة تسييل الجوامد وتبخير الموائع وهذا مبنيٌ عَلَى هذا المبداء : اذا وضعت العلة تبعها المعلول

(١٤٦) وثانياً اما طريقة التخالف فهذا تصويرها اذا تتبعت حادثاً واحداً في حالتين فتحقق وقوعه في الحالة الأُولى وانتفى وقوعه في الحالة الثانية وشهدت ان الحالتين متفقتان في ظروفهما إلاَّ ظرفاً واحداً منها وجد في الاولى وفات في الثانية فلك ان تحكم باغلبية الظن ان الظرف الذي وجد في الحالة الأُولى التي وقع فيها الحادث وفات في الثانية التي لم يقع فيها هو السبب الكافي الجزئي او الكلي لذلك الحادث المشاهد مثلا هذا عصفور في قفصه يستنشق الهواء يحيى ويتنقل مزقزقاً · خذه وضعه في إناء فيه حامض الكربون فاذا هو يختنق لفوره فما الذي سبب اختناقه فالجواب ان ظروف حالتي وجود العصفور في قفصه وفي حامض الكربون لم يتغير منها الا ظرف واحد وهو انقطاع الهوا المتأكسد في الحامض الكربوني فاستنتجوا لذلك ان الاكسيجين ضروري للحياة وان الانتقال من الهواء الجوّي الى مغطس فيه حامض الكربون مسبب للاختناق وان حامض الكربون يفعل في الآلات الحيوية فعل التلاشي وان الآلات الحيوية تفسد عند فعل الحامض الكربوني فيها ·

وهذه الطريقة مبنية عَلَى هذا المبداء اذا رفعت العلة ارتفع المعلول

(١٤٧) وثالثاً اما طريقة البواقي فهي طريقة مركبة لانها عبارة

وايضاً انه علته بالضرورة ·

مثلاً ان ما فرضه دي روسي من ان الدياميس لم تكن الا مقابر للمسيحيين لا محافر لاستخراج الرمل وادوات البناء (كما زعمه بعض العلماء قد صار (ذلك الفرض) قضية لا يقوم عليها نكير وذلك من يوم وفق ذلك العالم الى بيان ان طبيعة الارض التي توجد فيها الدياميس وطريقة حفرها لا تسوّغان القول بانها محافر لاستخراج الرمل وادوات البناء ·

فحصل من ثم ان الاستقراء العلمي الذي يبنى على الفرض الذي شرحناه هو آلة يتوصل بها لا الى اغلبية الظن فقط بل الى اليقين ايضاً ·

البحث السادس

في الجدول ونسبته الى الاستقراء

(٦٢) قد علمت ان الاستقراء العلمي يفضي بالمستقرئ الى معرفة شريعة طبيعية معينة معرفة يقينية · ولكنه يتفق كثيراً ان العقل اذا قام بازائه حوادث متعددة فانه وان اتضح له ان جريان تلك الحوادث حاصل على وفق نواميس مفردة فانه يبقى حائراً مشكلاً عليه وجه التعيين في تلك النواميس لكثرتها واشتباكها وحينئذٍ فيتعين عليه أن يلجأ على وجه التوقيت الى وضع جدول يتضمن تلك الحوادث وتوافقات وقوعها ·

فالجدول اذاً هو عبارة عن شبكة يضمنها المستقرئ عدة الحوادث

التي شاهدها مبيناً فيها تكرّر وقوعها الاضافي مع توافقاتها وذلك بقصد ان يتأدى بها الى ادلة تكشف له القناع عما بين تلك الحوادث الدافعة تكراراً من العلائق الطبيعية ·

ليس من يرتاب في ان عود تلك الحوادث وتكرار وقوعها اطراداً على وجه الاستمرار لا بد ان يكون له في طبيعة الاشياء سببٌ كافٍ ولكننا نجهل ما هي بوجه التعيين تلك الخواص الطبيعية التي تتوقف عليها هذه السنّة الغامضة او الناموس الخفي · ولكن متى وفق المستقرئ الحاذق اللبيب الى الوقوف على السوابق المستمرة والثابتة لتلك الحوادث ثم على سوابقها ومصاحباتها ومختلفاتها ومتوافقاتها مما يتأدى الى معرفته بطرائق الاستقراء المتقدم شرحها فاذا هو حينئذٍ داخلٌ في باب العلم وهنا محل الفرض العلمي ثم يأتي الاستقراء على تحقيق هذا الفرض فان اكتشف على شريعة او اكثر من شرائع الطبيعة فذاك غنيمة من غنائم الفوز الذي يتوخاه ·

مثلاً تتبع مستقرئٌ حالة الجو في فرنسا مدة عشرين سنة فرأى ان المطر يسقط فيها في مجر السنة بمعدّل ثلاثة ايام في كل سبعة ايام فاذا هو يميل الى الظن ان اطّراد سقوط المطر في ظروف معينة هو دليل على شريعة ما او بالحري نتيجة شرائع كثيرة نجهل توافق فعلها · فاذا شاء المستقرئ مثلاً ان يعرف تلك الشريعة فعليه ان ينصب شبكةً يذكر فيها بالتفصيل والتعيين سوابق ولواحق تكاثف البخار المائي وحوادث سقوط المطر ونسبة الهواء الى المطر وكمية ما وقع من المطر وذلك في كل

فصل من فصول السنة وفي كل يوم وساعة منها مع النظر الى حالة الارض الجغرافية وعلوّ سطحها عن سطح البحر الى غير هذه من الملاحظات العديدة المشكلة ولكنه هيهات ان ينال الغرض لما في معرفة كل العوامل المتداخلة المختلفة الفاعلة في سقوط المطر من الغموض والاشكال · وانما ذكرنا هذا المثل تنبيهاً للقارئ الى ما يقتضيه الجدول من التدقيق والتحقيق وشدّة الذكاء وسعة المعارف كما يتضح لك من العدد التالي

(١٦٣) ويشترط في الجدول تأدية الى الغرض شروط كثيرة اخصها

١ً ان يراعى فيه التدقيق والضبط في تتبع الحوادث وان تذكر كل العوامل التي أثرت في وقوعه مع شروط وظروف فعلها بوجه الدقة والاحكام

و٢ً ان تعين طبيعة الحادث بصراحة من دون إشكال وتلبيس ومن دون ان يضيف اليه المستقرئ من عند نفسه شيئاً او تصحيحاً لما شاهد في الواقع

و٣ً ان يكون واضع الجدول متابعاً للحوادث ومواليًا الانتباه الى وقوعها وظروفه وان يكون ممن له المام بل كثير الخبرة في العلم الذي يتعلق به الحادث فلا يتهيأ لك مثلاً وضع جدول طبي ما لم تكن خبيراً بعلم الطب وكذا قل في باقي العلوم ·

واعلم ان طريقة الجدول طريقة لطيفة ودقيقة ووعرة المسالك لابد لمتخذها من اعمال الفكرة وشحذ الفطنة في احسان استعمالها والاّ كانت مظنّة للخطأ ومزلقةً لكثير من الاضاليل

المسئلة الثالثة

في الطريقة التحليلية التاليفية (١)

(١٦٤) قد مرّ بك ان المناطقة أجمعوا على تقسيم الطرائق العلية

---

(١) م قال فرج الطريقة العلمية تقسم الى طريقتين وذلك باعتبار موضوعها التي هي العلوم وباعتبار غايتها التي هي الايجاد والتعليم · ثم سأل قال هل ينتهج في العلوم طريقة واحدة او اكثر فاجاب قائلاً :

ذهب بعض الفلاسفة الى ان الطريقة واحدة لجميع العلوم قال نخت وشليخ وهجل زاعمين ان كل العلوم تستمد مصدرها من هذا التصور «أنا» · وذهب ديكرت ان طريقة العلوم هي الطريقة الحسابية وزعم باكو وغيره ان طريقة العلم هي الطريقة الاستقرائية : فقال قد اخطأ الاولون لان زعمهم من غير دليل ولا سند · ثم بين ذلك قال : من العلوم ما يدور بحثه على الموجود الذهني الاعتباري كالمنطق ومنها ما كان موضوعه هو الموجود الحقيقي الخارجي كالعلم الكلي او العلم الاسمى والعلم الاسفل أو علم العالم · والحال انه غير مسلم ان العلوم المختلفة الموضوع يتوصل اليها بطريقة واحدة · لان الحقائق التي تختلف بالنوع لا يتوصل اليها بطريقة واحدة بالنوع ايضاً · وبهذا البرهان اسقط ايضاً زعم باكو لان العلوم التي تختلف باختلاف موضوعها لا يمكن ارجاعها كلها الى علمي العالم والحساب فليست اذاً الطريقة الحسابية او الرياضية هي طريقة كل العلوم · ثم قال اذا استثنينا علمي اللاهوت والفلسفة فلكل علم طريقة خاصة به · ثم ذكر طريقة كل علم بالتفصيل وليس هنا مقام البحث عنها · وانما ننقل ما قاله في طريقة الفلسفة قال عدد ٢٩٥ من مختصره : طريقة الفلسفة هي الطريقة التحليلية التاليفية

الطريقة المذكورة هي الطريقة الطبيعة للعقل بها يصعد الى معرفة معلومات كلية صعوداً تدريجياً ثم ينزل بواسطة القياس الى استخلاص النتائج المختلفة · وأثبت القضية بقياس قال : طريقة الفلسفة هي الطريقة التي تنطبق على طبيعة العقل

الى نوعين طريقة التأليف وهي طريقة العلوم النظرية وطريقة التحليل وهي طريقة العلوم التجريبية · ولكن نسبة كل واحدة من الطريقتين الى واحدٍ من العلمين هي نسبة تغليب لا تخصيص بمعنى أن طريقة التأليف يغلب استعمالها في تحصيل العلوم النظرية وطريقة التحليل اكثر ما تستعمل في العلوم التجريبية لا أن كل واحدة منهما هو مقصور الاختصاص بعلم دون آخر بالاستقلال · وذلك لان المبادىء المسلم بها والتي يبنى عليها العلم النظري هي مستندة بلا محالة الى بعض مشاهدات محسوسات ابتدائية وحوادث استقرائية · وكذا الحواصل المستخلصة والحاصلة عن التحليل والاستقراء في العلوم التجريبية فهي ايضاً تفيدنا الاستدلالات التاليفية

وطبيعة علم الفلسفة والحال الطريقة التحليلية التأليفية هي كذلك · أثبت الشطر الاول من الصغرى «منطبقة عَلَى طبيعة العقل» ان الانسان في تحصيل العلوم الفلسفية يستعمل مشاعره وعقله بمعنى ان معرفته تبتدئ من الحس وتكمل بالعقل والحال ان التحليل يستند الى الحس الخارج والباطن لان التجربة لا تتم الا بمعرفة الجزئيات ثم ان التأليف هو الاستدلال وهو فعل العقل الذي به يرى ما بين طرفين من العلاقة بواسطة حد اوسط · واما انطباق هذه الطريقة عَلَى طبيعة العلم الفلسفي فبرهانه ان علم الفلسفة هو سلسلة نتائج مترتبة عَلَى مبادىء كلية فاذاً هذا العلم يتضمن مقدمات القياسات ونتائجها · والحال ان المبادىء تصيد بالتحليل* كما لو قلت نظام الطبيعة ثابت والعالم حادث الخ ثم النتائج تحصل بطريق الاستدلال الذي هو التأليف · فاذاً طريقة الفلسفة هي الطريقة التحليلية التأليفية · ومن ثم هذا القول الشائع : تحليلٌ بلا تأليف علمٌ ناقصٌ وتأليفٌ بلا تحليل علمٌ فاسد · ثم قل وهذا ايضاً راي القديس توما وألبرت الكبير وسكوت تبعاً لاريسطو · اه

راجع في مقدمتنا عَلَى الكتاب ما قلناه عن طريقة التحقيق ·

فيتحصل من ثم ان طريقة العلم في التحقيق هي واحدة وهي الطريقة الاستقرائية الاستدلالية او التحليلية التأليفية · ولا غروَ فان هذه الطريقة تنطبق كل الانطباق عَلَى سياق معارفنا بدليل ما نرى في علم النفس فان هذا العلم يفيدنا ان الانسان انما يستمدُّ تصوراته من المحسوسات فتكون المشاهدة بالحس هي مصدر المعاينة بالذهن · ثم ان التصورات تهيىء حدود المبادىء التي يؤلفها العقل عَلَى اوجهٍ مختلفة فيطبقها اي تلك المبادئ عَلَى الاشياء المحسوسة وكذا يرجع العقل عوداً عَلَى بدء الى تلك الحقائق المحسوسة التي جاءت في بادىء الامر موقظة لانتباهه ·

وهذه الطريقة التحليلية التأليفية هي ايضاً طريقة الفلسفة كما سترى في البحث التالي ·

المسئلة الرابعة

في طريقة الفلسفة اي الطرائق هي

(١٦٥) لما كانت الفلسفة لها مقام سامٍ في مراتب العلوم كان لا بد من ان تكون طريقتها هي الطريقة العلية اعني بالوجه الافضل وتلك الطريقة هي الطريقة التحليلية التأليفية واليك دليل ذلك فتتبع لما كانت الفلسفة هي علم الموجود بالاطلاق اي علم كل موجود كان بحثها متناولاً معاً النظام الاعتباري او الذهني والنظام الوجودي الواقعي · فهي تجيل نظر التقصي في كلا النظامين ناهجة طريق التحليل ولا تزال كذلك حتى يتسنى بعد ذلك شرح كل هذا بطريق التأليف ولذا عرفها

ارينسطو بقوله هي علم الاشياء بعللها العالية او العلم الباحث عن اقاصي النظام العام ·

واما كون الفلسفة تنهج الطريقة التحليلية التأليفية فيتبين لك من الطريقة التي تنهجها في كل جزء من اجزائها التي هي علم الطبيعيات وعلم الرياضيات وعلم الالهيات وانا نبين لك بالتفصيل اما علم الطبيعيات الذي يقسمونه الى علم الكسمولوجي اي علم الجماد وعلم البسيكولوجي اي علم الحي فهذا تنتهج فيه طريقة التحليل والتأليف ·

١ اما علم الجماد فان مزاوله يتأدى بواسطة تتبع علم الطبيعة والكيميا والمعادن الى هاتين النتيجتين الخاصلتين له بطريق الاستقراء وهما ان الجوهر الجسمي هو مركب من مادة وصورة وان الصورة تعد الجوهر الذي تصوّره الى اصدار افعال خاصة به وتجعله قابلاً لانفعالات مميزة له فهذان المبداءان اعني تركب الجواهر الجسمية ثم اختلاف انواعها لاختلاف افعالها الخاصة يستند اليهـا الفيلسوف مادياً الى شرح حركة الطبيعة المادية واختلافات شرائعها وثبات تلك الشرائع شرحاً تأليفياً

و٢ ايضاً علم الحي منهوج فيه هذه الطريقة نفسها · فان افعال الجسم الآلي كالغذا والتوليـد والحس والميل الحسي والحركة الغريزية تدل على كون صاحبها مركباً من مادة ثم ان افعالاً اخرى حيوية هي في الانسان دالة على ان محلها او صاحبها غير مادة وكل من نوعي الافعال منسوب الى فـاعل واحد بعينه فيستدل من هـذه وتلك على نتيجة استقرائية هي هذه : ان المحل الاول للحياة الانسانية او الانسان الحي انما

هو مركب من مادة تصورها نفس هي غير مادة · وهذه النتيجة التي تحل في علم الحي (بسيكولوجي) التأليفي محل مبداء يتوصل بها الى معرفة ماهو موضوع العقل الانساني الخاص اعني به المعقول المنتزع من المحسوسات والى معرفة حالة تنوع الحيـاة في الاجسام الحية مع ارتباط اختلافات ظهوراتها بعضها ببعض

و٣ اما فلسفة الرياضيات فهي مرتبطة حقاً وواقعاً بفن الحساب وآخذة بيده فان علماء الرياضيات ما فصلوا قط المطالب من المبادئ المستخرجة منها تلك المطالب وانما المشاهدة والاستقراء قد افضى بهم الى تلك المبادئ التأليفية المبني عليها علم الاعداد والكم ثم توصلوا بهذه المبادئ الى النظريات المجردة والشاملة في علم المساحة

و٤ الى هنا في الطريقة التي تنهجها الفلسفة بوجه التفصيل اي بالنظر الى كل من اجزائها فاعلم الآن ان الطريق التي تسلكه في اجزائها هو نفس ما تسلك في جملة مجموع تلك الاجزاء لان كل جزء من اجزاء الفلسفة ينتهي ببحثه الى موضوعات لا تقبل التعريف (هي المبادئ) فعلم الطبيعة مصيره الى معرفـة جوهر مركب من قوة وفعل من مادة وصورة والى معرفة حركة اوقعتها على محرَّك (بالفتح) منفعل علة فاعلة مدفوعة اليه بغاية باطنة

واما علم الرياضيات فمؤداه الى الواحد والى المتمايز والى الجمع والى العدد والى الكم المتصل كالخط والسطح واما علم الانتقاد او التحقيق فمحصله الحق · وعلم الادبيات او علم الاخلاق فمؤداه الى الغاية الادبية

الى الخير الادبي . واما المنطق فالى الموجود الذهني الى تنظيم مواضيع العقل . ثم الفلسفة الاولى او علم الالهيات تتخذ موضوعاً لها هذه المعلومات غير القابلة التعريف مع ما بينها من النسب والاضافات ولهذا سميت الفلسفة الأولى والفلسفة الاساسية

ولما كانت تلك المعلومات غير المعرّفة هي ما ينتهي اليها علما الطبيعة والرياضيات انتهاء بطريق التحليل كانت هي اي تلك المعلومات مراح او محل ابتداء طريقة التأليف العامة التي تقوم بها الحكمة العقلية بمعناها الحصري .

وه غير ان الفلسفة لا تقتصر عَلَى ضبط علم الطبيعيات والرياضيات تحت طائلة علم الالهيات ومن مشتملاته واقفة عند هذا الحد وانما تتخطى الى ما وراء ذلك وغاية الكمال التي ترمي اليها انما هي استيعاد العالم وعناصره ومركباته وشرائعه واستقصا معرفة كل ذلك معرفة تاليفية بالغة اوج ما تتوصل اليه طاقة العقل الانساني ثم معرفة العلة الاولى التي ابدعت العالم بفعل قوّتها الفائقة وهي لا تزال تحفظهُ وتدبره بحكمة عنايتها

والحال ان الفيلسوف يتعين عليه ان يتوصل من المعلولات المعروفة بالمشاهدة الى معرفة عللها وخصوصاً العلة الاولى وهذا يتم لهُ بطريقة التحليل حتى اذا فرغ من طريقة التحليل هذه فاذا هو يقابل تلك الحواصل بعضها ببعض ويستخلص النتائج الممكنة ليقف بها عَلَى طبيعة ذلك الموجود السامي وقوفاً تصل اليه طاقته ثم ينزل من شرفات التأمل في العلة الخالقة الى منخفض الخلائق مدققاً فيها نظر الدرس والاطلاع وعندئذٍ ينظر الى

ما كان لديه من النتائج الأُولى ويتبينها من وجوه اخرى ويعتبرها من غير جهاتها الاولى لعله يكمل بذلك ناقصها ويسدد ما قد يكون فيها من الزيغ ويقوّم ما قد يطرأ عليها من الخلل حتى يستوفي شرح الاشياء مبيناً اصلها ومصدرها الاول ومصيرها وشرائع فعلها وما ينتج عن تلك الشرائع من المطابقة العامة وحسن النظام والتوقيع

الى هنا في علل النظام المنطقي الفاعلية والمادية والصورية فبقي علينا ان نبحث عن علته الغائية وعليها مدار الباب الرابع من مؤلفنا هذا . ولكنه يجدر بنا قبل دخول هذا الباب ان نستطرد هذا الكلام الى طريقة التعليم لمحل فائدتها الجليلة وموضع نفعها الجزيل ثم لانها تابعة لطريقة التعلم فنقول .

المسئلة الخامسة

في طريقة التعليم

(١٦٦) ان الطرائق التي بحثنا عنها الى هنا تعرف بطرائق الاستنباط والتحصيل او طرائق التأليف العلمي . ويوجد طرائق غيرها تعرف بطرائق التأديب وهذه ان أُريد بها تفقيه العقل فتسميها طريقة التعليم او التلقين من لقنه العلم القاه اليه وان أُريد بها تأديب الإرادة فتسميها طرائق التهذيب او التثقيف والكلام عَلَى الاولى اي عَلَى طرائق التعليم هو من خصائص المنطق ولهذا نبحث عنها هنا بايجاز وافٍ للغرض فنقول :

من شأن طريقة التعليم ان تجري عَلَى سياق الطبيعة وتراعي شرائعها وعليه لزم المعلم ان يدرب الطالب عَلَى طريقة التحليل اولاً ثم يتدرج به الى مزاولة طريقة التأليف وانتهاجها · ولما كان التحليل قائماً بان ينتزع من الحوادث الواقعة تحت التجربة معلومات مجردات ومبادىء يتوصل منها بطريق تاليف تابع الى شرح تلك الحوادث الواقعية كان اول ما يتعين عَلَى المعلم ان يعرض الحوادث عَلَى الطالب عرضاً جلياً مليحاً حتى يراها روءية العين ويدركها بمس الحس

وهذه الخطوة الاولى اي خطوة المعاينة توءدي التلميذ الى خطوة ثانية هي خطوة المراقبة والتفحص فان المعلم اذا احسن عرض تلك الحوادث وصرف في بسط طواياها جهد الاجادة والفطنة او هيأ اسئلة عليها دلته اليها فطنتهُ وحنكته فلا تلبث تلك الحوادث في تلك الحال أن تهيج في المتعلم شوق الاستفسار وتثير فيه شهوة المعرفة وشره الفهم فاذا هو يتسارع الى السوءال عن علل الاشياء والاستعلام عن اسبابها ولا يشفي غلة نفسه وشره قلبهِ الا تبين تلك العلل وتفهمُ تلك الاسباب · وما أجدر بالمعلم حينئذٍ ان يفسح للطالب مجال الخوض في تلك المطالب يبحث فيها من نفسه وعين المعلم ترقبه فان ما يبذله الطالب من الجهد واعمال الفكرة لما يشحذ قريحته ويذكي فيه قوة التحليل وكذا يتعود الطالب طرق التقصي ويخرج في سبل اكتشاف الاسباب من نفسه فتحلو له لذة التحصيل وهذه هي الطريقة المعروفة بالطريقة السقراطية نسبةً الى سقراط الحكيم لانها كانت ديدنه في القائه الدروس

ثم ان المعاينة التي نريد بها هنا صرف الخاطر الى تصفح الوقائع ليست هي الغاية المقصودة لنفسها وانما هي وسيلة تسهل للطالب مزاولة فعل التجريد الذهني الذي لا بد منه لتذكية حدَّة الفوءاد فيه وتوسيع نطاق عقله · اذا حصل الطالب عَلَى تلك المعلومات المجرَّدة والمبادىء التي تحصل عنها فهي تكون لديه بمثابة اسباب شارحة للوقائع المستقراءات والتحليل هو الطريقة التي توءدي من طبعها الى طريقة التأليف · فدأب التلميذ اذاً ان يستعمل تلك المعلومات المجردة التي اكتسبها ويرتشد بها توصلاً الى تفهم الاشياء والحوادث الواقعة اذ ينبغي للعقل الكامل ان يكون كثير التخرُّج في التصفح والتجريد راسخاً في قوة التحليل والتاليف · فان التصفح او المشاهدة اذا خلا عن التجريد فيضيق نطاق المدارك ثم التجريد اذا خلا عن التصفح ولم يقارنه التتبع فانه يوءدي بصاحبه الى النظريات الفارغة فيضرب في بيداء الشروح اللفظية العقيمة مستعيضاً بها عن العلم الحقيقي

(١٦٧) ويليق بالمقام هنا ان نذكر لك طريقة سقراط بايجاز تربيةً للفائدة · فنقول

ذُكر عن سقراط انهُ كان يسرد براهينهُ في قالب محاورة يتوسع فيها حتى تظهر بهيئة روايةٍ ذات فصلين · والفصل الاول منها كان مدارهُ عَلَى افحام المخاطب وتعجيزه اي حمله عَلَى الاقرار بالعجز واما الفصل الثاني فكان يتسوق الكلام فيهِ الى وضع تعريفٍ جديد

فاول ما كان يفعل هو ان يطرح سوءالاً عَلَى الطالب كان يسأل

مثلاً أوتيديم قائلاً قل لي ياصاح ما المعنى الذي يخطره على بالك لفظ التقوى وما المراد بهذه الكلمة واذا اجابه فيأخذ ذلك الجواب ويقلبهُ بطناً لظهر على محك النقد ثم يسأله ثانياً وثالثاً متصرفاً في السؤال بحجة انهُ راغب في حسن الاستفادة حتى يعثر منهُ باجوبةٍ متباينة متنافية فيقابل بعضها ببعض حتى يوضح لمخاطبه أن تعريفهُ للتقوى ساقط لا يستقيم فيقضي عليه بكلمة الاصمات أو يحمله على الاقرار الصريح أنهُ يجهل بالحقيقة ما كان يظن انهُ يعرفه . فاذا سكت في المخاطب صوت الادعاء هاجت فيه شهوة المعرفة فأصغى فحينئذٍ كان ينصرف سقراط الى أسئلة أخرى من أوجهٍ أخرى أسهل بياناً واقرب منالاً جاهداً ان يبني ما نقضهُ أولاً ولا يزال كذلك آخذاً بيد مخاطبهِ ومعالجاً معهُ حل المشكل المذكور حتى يتولد عن بحثهما الحق المطلوب بدلاً من الوهم المزعوم فيندى الاكتشاف على قلب المخاطب ويثلج على صدره تحصيل المطلوب اذ يرى انهُ بعد ان اضطر الى ذل الاقرار بانهُ يجهل ما كان يظن أنه يعلمهِ حصلت لهُ الثقة بأنهُ كان يعلم في الاصل ما خيل له وموه عليه أنه يجهلهُ وانه كان لهُ بهِ إلمام وما ألذ الثقة بعد مرارة الخيبة ألا وان الطالب يرى ان هذا الاكتشاف الذي هو ابن التباحث وان لم ينبثق إلاّ لشق النفس وشدة العناء فلا يلبث ان يكون ابن فكرتهِ تمخضت بهِ قريحتهُ ورعف بهِ دماغهُ فيطيب بهِ نفساً ويقر عيناً وينشط فيما بعد الى معاناة مثل هذا الجهد والجد ارتياداً للذة التحصيل . انتهى عن سقراط

هذا وان اخص ما يقصد بالتعليم والقاء الدروس انما هو تنمية قوى

العقل وتربية توقد الذهن وحدة الذكاء في الطالب . إلاّ ان المعلم ينبغي له ايضاً ان لا يذهل معالجة القوى الشهوية في الطالب واستمالة دواعي رغبتهِ استعانة بذلك على كمال تأديب القوى الذهنية لان التلميذ اذا رأى ثم مصلحته التي ثي محط رغائب ارادتهِ فاذا هو يوقف انتباههُ ويربط اصغاءهُ ويوقظ قوة ادراكه فتتم لهُ الفائدة الجليلة المقصودة (١)

(١) ثم قال الفيلسوف فرج في طريقة الايجاد او التحصيل والتعليم كلاماً جليلاً مليحاً ننقله هنا معرباً بحرفهِ افادة للمطالع قال :

كما ان التحصيل هو ايجاد العلم في عقل المحصل كذا التعليم هو ايجاد العلم في عقل التلميذ بمساعدة فعل عقله الغريزي فيه . ولهذا كان في فن التعليم فاعلان اولهما المعلم او الاستاذ الذي يكون كلامه بمثابة محرك ودافع وثانيهما التلميذ الذي يكون عقله هو الواجد للعلم حقيقة . فهذا التعريف لطريقة التعليم صحيح ثابت بشهادة الاختبار ودليل العقل . اما ثبوته ١ بشهادة الاختبار فلاننا نعلم ان التلميذ يشهد له ضميره بانه ليس عند قبوله تلقين المعلم هو في حالة انفعال وسكون تام بل انه يشعر من نفسه جهداً واهتماماً في استخلاص النتائج من المبادئ . هذا من جهةٍ ثم ما من استاذ يجهل ان تعبه ذاهب سدى وبلا جدوى ما لم يقارنه فعل التلميذ وجهده .

و ٢ اما ثبوته بدليل العقل فلان حصول العلم في ذهن الدارس بتلقين المعلم لا يتم الا باحدى طرقٍ ثلاث اما بان يشرك المعلم تلميذه في فعل نفسه الخاص ويصب في ذهنه ما له من ملكة العلم واما بان يثير فيه بتلقينه معارف قديمة هي كامنات في ذهنهِ واما أخيراً بأن يوقظ قوى عقله ويحرك ذهنه الى استخلاص معارف جديدة من مبادئ هي في نفسه (اي التلميذ) امهات مولدة لجميع العلوم والحال ان القول بحصول العلم في ذهن التلميذ بالطريقين الاولين هو باطل اما الطريق الاول فهو مذهب ابي الرشد القائل بان العقل في جميع الناس واحد وبهِ يدرك جميعهم كل ما يدركون وهذا باطل . واما الثاني فهو زعم افلطون القائل

الباب الرابع

الفصل الاول

في علة النظام المنطقي الغائية

البحث الاول

في ان المنطق مساعد لعلم الحق

(١٦٨) قد مرّ بك ان موضوع المنطق المادي هي افعال العقل وقد اجرينا البحث عنها في الباب الاول ف ٢ وان موضوعه الصوري هي تلك الافعال من حيث تهيؤها للعلم وقد ربطنا له الباب الثاني واليك خلاصة ما قلناه الى هنا

بان العلم قد تم تحصيله في العالم العقلي واما الآن في العالم الحسي فانه يعاود استيقاظه ليس الأ (م وهذا باطل ايضاً كما سوف ترى في علم النفس) :

فاذاً بقي طريق صحيح وهو الثالث أعني ان التلميذ عند قبوله تلقين المعلم لا بد له من ان يمد فعل المعلم بفعل نفسه · قاله القديس توما في كلامه عَلَى الحق س ٢ فصل اول · ثم قال واما هل طريقة التعلم والتعليم واحدة فاجاب ذهب البعض ان طريقة التعلم هي غير طريقة التعليم واما الصحيح فان التعلم والتعليم طريقتهما واحدة بدلالة الاختبار ثم لان طريقة التعلم تختلف عن طريقة التعليم اختلاف الطبيعة عن الصناعة والحال ان الصناعة هي احكام الاقتدا بالطبيعة فاذاً ان كان اختلاف بين الطريقتين فهو اختلاف عرضي لا ذاتي · اه ·

وهو مضمون ما قاله مرسيه (كما ظهر لك من المتن)

اول افعال العقل وهو الادراك البسيط يولد التصور وهذا التصور اذا اعتبرناه من حيث محله في العلم فهو محمول قابل ان ينطوي تحت مقولة من مقولات الذهن العشرة وهو يرتبط بالموضوع برابط الضرورة او الحدوث منظوراً فيه الى تعلقه بوجود الاشياء المحسوسة الواقعي او بمعزل عنه والفعل الثاني للعقل هو التصديق وهو حكم العقل بنسبة المحمول الى الموضوع وعليه فتكون التصديقات جارية عَلَى مادة ضرورية او عَلَى مادة حادثة اي غير ضرورية

والفعل الثالث الذي هو الانتقال الذهني او البرهان فهو انتقال العقل من التصديقات القريبة او المبادىء الى تصديقات بعيدة أي بواسطة هي النتائج وطريقة العقل المبرهن او المتنقل يعبر عنها بالقياس

ثم ان العقل اذا لاحظ او شاهد الاشياء ملاحظة اولية فانه ينتزع من المحسوسات معلومات مجردة يتخذها حدوداً للمبادىء في مادة ضرورية ويستخلص منها نتائج هي من قبيل النظام الذهني وكذا يتم له العلم العقلي او النظري

ثم ان ادراك العقل الحدود تتألف منها مبادىء العلوم التجريبية يستلزم فعلاً اولياً هو الاستقراء ثم ان العقل يتادّى بواسطة القياس الى نتائج وضعية وكذا يتم له العلم الوضعي أو التجريبي

فالعلم عقلياً كان او تجريبياً انما هو عبارة عن مجموع قضايا منسوقة ومستخرجة من مبادىء اولية استخراجاً روعيت فيه مقتضيات المنطق ثم يستمد العلم وحدته النوعية من الموضوع الذي تدور عليه مبادئه · وانه

في كل حال لا يكون البرهان من قبيل البرهان العلمي الا اذا بيَّن العلة الباطنة والقريبة لارتباط محمول النتيجة بموضوعها ومن ثم فالبراهين المستمدة من العلة الخارجة ليست من قبيل العلم بمعناه الحصري · فيظهر مما احصناه هنا ان المنطق انما هو آلة تنتسق بها التصورات والتصديقات والانتقالات الذهنية عَلَى نمط محكم ومنوالٍ متقن وهذا الانتساق هو ما تتقوَّم به العلوم والفلسفة

وانما غاية المنطق الباطنة هي هذا التنسيق الذي يقوم به العلم · ولكن هذا التنسيق المنطقي من حيث هو هو لا يضمن لنا معرفة الحقيقة · عَلَى ان آخر ما يرمي اليه العقل الانساني وتطمح اليه مطامعه هو معرفة الحقيقة فتكون الغاية الاخيرة الخارجة التي يقصدها المنطقي بعلم المنطق انما هي معرفة الحق معرفة يقينية عَلَى ان هذه المعرفة اليقينية هي ما يطلق عليه اسم العلم اطلاقاً حقيقياً

البحث الثاني

في ان معرفة الحق عَلَى وجه اليقين هي شرط للعلم ثم في تعريف العلم

(١٦٩) اليقين حالة اطمئنان وارتياح تحصل للنفس عند ما تثق انها ادركت الحق

ويمكن تعريف العلم بانه عبارة عن مجموع قضايا واضحة يقينية ضرورية وكلية مستحكمة التنسيق والترتيب مستخلصة من طبيعة الموضوع استخلاصاً قريباً او بعيداً ومبينة كنه او السبب الباطن لخواصه

وشرائع فعله

١ قلت « واضحة » واردت به انها بينة الصدق في ذاتها بمعنى ان صدقها هو من الظهور بحيث يضطر العقل الى التسليم به والاذعان الجازم له · فالوضوح هنا يراد به الوضوح الشيئي

و٢ ان الوضوح الشيئي وضوح الحق في نفسه يولد اليقين في الذهن الذي ادركه وادرك انه ادركه · وعليه فموضوع الايمان بما انه غير واضح وضوحاً صوريًا كما يستدل من تعريفه فليس من هذه الحيثية موضوعاً للعلم · وكذا الظن كثر رجحانه او قلَّ فليس يفيد العقل علماً ولعله يؤدي به اليه · واما اليقين العلمي فهو فعل العقل المتأمل المتروي في الامور المدرك لفعله

وقال « المتأمل المتروي » لانه ربَّ انسانٍ من عامة الناس شهد بعض الحوادث مشاهدة متفرّجٍ فاثرت فيه بعض الاثر واستخلص منها بداهةً بعض نتائج افادته في تدبير سيرته فهذا قد يحصل على مجموع حقائق تعرف بحقائق العقل السليم او الرشد والبصيرة فقال فيه من اجلها بانه ذو رشد وبصيرة · ولكن لا يصدق عليه وصف العالم حقيقة · وذلك لان العالم من اندفع باختياره الى مراقبة الامور وصرف انتباهه متحريًا الى تصفح الحوادث حتى اذا ادرك انه علم شيئاً أعمل الفكرة واستكدَّ الخاطر في تفهم اسباب ما عله

و٣ اما كون تلك القضايا « ضرورية وكلية » فلان موضوع العلم هو الضروريات والكليات وليس جمع شتات الوقائع الجزئية فعلا

من افعال العلم بل اكثر ما يكون ذلك تمهيداً للعلم . فان العالم مَن عرف الاشياء ما هي بمعزلٍ عما يحيط بها من الظروف الحادثة والمتغيرة ثم ما هي نواميس تلك الاشياء وهذا هو العلم الحقيقي علم الكلي

٤ً واما قوله « مستحكمة التنسيق » فمعناه ان العلم ليس مجموع قضايا متراكمة متلاصق بعضها ببعض بلا رابطة ولا جامع وحدة بل انما هو كل واحد فان اعتبر في حال كماله فهو أشبه ببناء مرصوص محكم الاتقان راكز على أسسه الراسخة . غير ان علم الانسان ليس كاملاً وانما هو سائر في طريق النمو والكمال ولهذا فهو أشبه بجسم حيوي يغتذي وينشو وينمو الى ان يبلغ كماله .

(١٧٠) واما وحدة العلم بالمعنى الصوري فانما هي قائمة بان تكون تعاريفه الأُولى هي مبنى للمبادئ التي تستخلص منها القضايا التالية استخلاصاً حاصلاً بطريق التأليف واما وحدة العلم بالمعنى المادي فهي قائمة بان تكون المبادئ المولدة للعلم هي مبنية عَلَى موضوع العلم الصوري وهذا الموضوع الصوري ان لم يكن ماهية الشيء او هويته فلا أقل من ان يكون خاصة من الخواص الطبيعية اللازمة . فينتج ان السبب الباطن لوحدة العلم هي ذات او طبيعة الشي الذي يدور عليه بحث ذلك العلم واما وحدة المبادئ والنتائج فهي مستفادة من ارتباطها بتعريف ذلك الموضوع الاولي ولا نكير ان هذه الوحدة هي غاية ما يرمي اليه طالب العلم الكامل . وان العقل الانساني وان تمادى في التعليم فلا يبلغ بجدّه الى هذه الغاية التي هي مثال العلم التام

بل اقصى ما يتوخاه طالب العلم هو ان يتبين ويبين أن خواص المواضيع في النظام الذهني وقوى الاشياء ونواميسها في النظام الواقعي الاختباري كيف ترتبط وتتعلق بطبيعة موضوع ذلك العلم وتحصل عنها .

فقد علمت مما تقدم ان غرض المنطق وغايته الخارجة القريبة التي يتوجه اليها قصداً هي معرفة الحق وانما الغاية التي يرمي اليها عَلَى غير استقامة هي مجانبة البطل والضلال وعليه فيجدر بنا ان نبحث عن منشأ الضلال في النفس ونعقبه بما يعالج به فنقول

﴿ الفصل الثاني ﴾

في منشأ البطل في النفس

البحث الاول

في منشأ البطل في النفس من جهة الذهن

(١٧١) ان الحق والبطل ضدان والحق المنطقي او الذهني هو مطابقة معرفة الذهن للواقع او للموضوع المعروف ومخالفته له هو البطل . هذا واما مصدر الضلال في النفس فقال فيه ان الحقائق الواضحة بذاتها وضوحاً قريباً تصحب معها دائماً وبالضرورة سبب وضوحها بحيث يمتنع عدم إدراكها او الريب فيها

واما القضايا التي لا تكون واضحةً بذاتها فهذه فيها اشكال وارتباك

ولا يتهيأ للعقل إدراك ما بين حدودها من العلائق الا بتحليلها ومقابلتها بشيء آخر مشترك بينها هو الحد الاوسط وحينئذٍ فالعقل لا يأمن الزلل الا اذا اتى عَلَى تحليل تلك العلائق ومقابلتها واحدةً واحدةً متدرّجاً من قريبها الى بعيدها حتى ينتهي الى ايجاب النسبة بين الحدين في القضايا المذكورة · ولكن الانسان قد يخطأ الغرض اما لضعف في عقله واما لتوانٍ او مؤامرة في ارادته اذ يهمل الحد الاوسط المطلوب ضرورة للبرهان و يحلل تحليلاً ناقصاً و يتسارع الى ايجاب نسب عارية عن الوضوح وكثيراً ما يستنتج من تلك المقدمات التي وضعها نتائج مبتسرة او لا مسوّغ لها ولا سبب

فمثل هذه النتائج قد فاتها الوضوح الذي هو الضمين الصادق والوحيد للحق · فيتحصل مما تقدم ان للضلال علتين احداهما من جهة الموضوع والاخرى من جهة الذهن

١ اما التي من جهة الموضوع فمحلها في فرط الالتباس في حدّي القضية واختلاطها فيبعد ادراك النسبة بينهما

و٢ اما التي من جهة الذهن فهي فرط تعجله في الحكم · فالعلة الاولى قد استوفينا الكلام عليها في بحثنا عن القياس بقي ان نعلق بحثاً موجزاً عن الثانية فنقول

(١٧٢) قال القديس توما : في النفس حركة او نزقة تعرف بالعجلة هي ينبوع فياض لكل الاوهام التي تتراكب في ذهن الناس · وايضاحاً لهذا استعمل تشبيهاً قال : بين مَن ينزل درجاً ومن يسرع فيه متدهوراً

فرق عظيم فالاول يمشي مهلاً و بترتيب واطئاً كل درجة مستثبتاً عليها قدمه واما الثاني فانه يندفع اندفاع عشواء منحدراً متهوراً كالاعمى بحركة سريعة وشديدة كانه يروم البلوغ الى الاسفل من دون ان يمر بالاواسط وكذا الحال في حركة النفس فان العقل يترتب عليه ان يسير الهوينا بخطىً منتظمة منتقلاً بفطنة من شيء الى آخر متخذاً درجات التأمل والتروي سلماً لحكمه من قبل ان يصدره ولكنه يتفق له ان لا يتئد ولا يسير عَلَى رسله فان فيه ما لا اعلمه من نزقة وحدّة تستخفه الى الاسراع والعجلة والحكم احبُّ اليه من كلفة فحص العلل فان الجزم يرضيه والتفحص يونيه فضلاً عن انه قد تدفعه الارادة او تستفزّه الشهوات فيهمل الاواسط ويقتضب حكماً قبل ان يعلم ويعرف بما لا يعرف وهذا ما نسميه التعجل · ثم لهذا التعجل الذي هو منشأ الضلال الذهني علل اخرى ادبية فاعلمها

البحث الثاني

في اسباب الضلال الادبية

(١٧٣) ان قواعد المنطق هي من الثبات والتعيين بحيث لم يعد سبيل الى المشاحة فيها وقوانينه تضارع القضايا الرياضية قوّةً ووضوحاً فما بالنا اذاً نخالف تلك القوانين التي هي غاية في الوضوح والمسلم بها بلا نكير · ولِمَ تشطُّ سهامنا عن الحقيقة ولدينا الوسائل المتوفرة المؤدّية اليها · فقالوا فاصابوا جواباً عَلَى ذلك ان اسباب ذلك هي وهن العقل وضعفٌ فطري في الذهن ثم عدم المناسبة بين قواه وبين ما في الاشياء التي يتوخى معرفتها من قصيّ الغوامض وتراكم الالتباس فهذه حقيقة

واقعية لا يقوم عليها نكير حتى كان ضرباً من المكابرة القول بان المرء ان حسنت نواياه وراق ذهنه وجانب مزالق السفسطة فلا تزلّ بهِ القدم عن جادّة الصواب الى مظنة الضلال لحسن ما قالوا ولكن ما خلا اسباب الضلال هذه القائمة من جهة الموضوع والذهن اسباب اخرى قائمة من جهة الارادة تكون هي دافعة الى التهور في الحكم والتعجل فيه ويمكن حصر هذه الاسباب في اثنين هما الطيش او عدم الروية ثم الشهوة وخصوصاً تلك الشهوة الكؤود المتاصلة في النفس واللاحقة الممتزجة بها وهي الاثرة اي محبة النفس

١ً قال القديس اغوسطينوس العقل المتبصر المتروي مبدأ كل خير ٠ اه ٠ ان الحقيقة اذا بعدت قليلاً عن المبادىء البسيطة البديهية المدركة بذاتها فلا سبيل لك الى اصطيادها ولا الى حفظها وامساكها الا بشباك الروية والتأمل ولذا كان الطيش الذي يستفزنا الى التعجل هو مجلبة للزاعم والاوهام والتناقضات الكثيرة عداً

و٢ً اكثر ما يكون منشأ الطيش الشهوة فان الشهوة تعمي صاحبها وتدفعه الى الخبط عَلَى غير هدى ٠ والمراد بالشهوة هنا تلك التي تشرد عن حدّ اعتدالها وانتظامها كالإفراط في الشوق وشدة التمرّغ في ادراك الغاية والشهوة البدنية والجزع عند الصعوبات والصلف والادّعاء القليل الحذر والرغبة المفرطة في رغد العيش ثم ضعف القلب ووهن الجنان

ولكن اخصّ كل هذه المتقدمة هي محبة النفس بافراط غير مرتب اعني بهِ الاثرة بانواعها وضروبها مع ما تتقاضاه من كثرة المطامع والمطالب

ودقة الحيل والمظالم ٠

فالاثرة تزين لنا الاشياء بغير الوانها وتلبس الحوادث غير لبوسها وتجعل بينها غير نسبها وتنعت لنا الناس بغير نعوتها وتضع المحامد في غير محلها والمساوئ في غير مواقعها وتزيدنا تشبثاً بما نعتقده صدقاً فلا نكاد نكذبه ولو وضح كذبه مكابرين في البطل ٠ الأثرة تغتذي بالاوهام وتسكر من الاماني فتجرّعنا كؤوسها وتسكرنا سورتها وبما اننا نجهل قوة فعلها فننفر بنافعها ٠ اه ٠

الفصل الثالث

في علاج الضلال

(١٧٤) ان كان الطيش والشهوة وخصوصاً الاثرة هي أسباب أضاليلنا عادةً فيتضح لك ان دواء هذا الداء انما هو الروية وطلب الحق طلباً بمعزلٍ عن الاغراض وشبهات الاهواء

١ً اما الروية فيجب ان يقارنها التؤدة والصبر والنشاط مع مجانبة التعجل والكسل

قد بينا ما هي اخطار التعجل في الحكم فبقي ان نبين اخطار ضده وهو الكسل وأعني بهِ هنا فرط الحرص عَلَى الراحة وهينة العيش والخوف من ان نحرم مرح الاغتباط بملكات سائدة في العقل او من ان نفقد ما كانت ترتاح اليه نفسنا مما كنا نعتقده حقاً ٠ قال القديس توما : ان الملكة الراسخة في النفس قوة متغلبة لاتنتزع منها الا بشق النفس وثبات الجنان ولا سيما وان كانت مما مرّ عليها استعمالُ ماض طويل او ألفناها

في حياتنا اليومية حتى وشجت أُصولها في قلبنا ولما كان المرء يانف الجد ويعاف الكد كانت الملكة التي صارت له طبيعة ثانية لذيذةً لديهِ لانها تخفف عنه مشقة الاجتهاد ونصب الاشتغال · وان النفس ترتاح بميلها الى سماع ما وافق عاداتها السابقة فتقبله برغبة ولهفة ومسرَّة

وايضاً قد حذَّرنا القديس توما من ميل آخر يخرج بنا عن محجة الصواب قال : ليس عَلَى شيء من السداد ان نتقاضى لكل الحقائق نوعاً واحداً من انواع البرهان وهو الذي تعودناه وأُنس بهِ ذهننا فان لكل علم جنساً من البرهان ونوعاً من الاثبات خاصاً بهِ ومن طلب من علمٍ ما جنس براهين ليس له ولا هو من دائرة نطاقه فقد اخطأ سواء السبيل وشط عن جادة السداد وطاشت سهامه عن الغرض · اه

و٢ً اما العلاج الثاني فهو حب الحق بقلب خليٍ عن الغرض وما احسن ما قال بهذا الصدد فيلسوف افرنسي هو هنري جولي وهذا مفاده ان كنا لا نجد الحق في كثير من الاحيان فذلك لاننا لا نطلبه كما ينبغي ولا يصح القول باننا نطلب الحق اذا كنا لا نقدم عَلَى البحث عن المسائل وتصفح الوقائع إلاَّ بانتباهٍ قليل وسطحي وكذا فيما اذا ظننا كبراً وعجباً ان لمحة بصرٍ ونظرة انتباهٍ لهي كافية لنا لان نعرف الشيء معرفة يقينية أو لان ندرك كل شيء او فيما اذا جزعنا من مشقة طلب الحق او لجَّت بنا رغائب الحصول فرضينا بنصف الحق موثرينهُ عَلَى كله لصعوبته وبعد غايته · ثم لسنا نطلب الحقيقة من بابها لو تشبثنا بفرضٍ او حدس بما انهُ ثمرة قريحتنا أو لو تمسكنا بمذهب لمجرد اننا تحريناه او استمسكنا

بعروقه فلا يهون علينا بعد ذلك ان نعترف خلله ونقرّ بضلالنا · وكذلك قل فيما لو حكمنا عَلَى الاشياء لا من حيث هي في ذاتها بل من حيث تعلقها باغراضنا واهوائنا ومصلحتنا او بحسبما تواتي ميلنا او تهيج نفورنا فنثبت ما نحب وننفي ما نكره · وان قيل لماذا لا نطلب الحقيقة فالجواب لأننا لا نحبها · لا بمعنى اننا نؤثر عليها ضدها الذي هو الكذب والبطل بل لاننا لا نجد من نفسنا تأهلاً ونشطة لتضحية كل شيء أو لاقتحام كل صعوبة عند رغبة تحصيلها · أو لاننا نقيم في ميدان العلم احزاباً وأغراضاً فيحدو بنا في المباحثات والجدال روح التعصب كما تعلمهُ ان كنا من الدارسين او الناشئين او تستفزُّنا سورة الكبر والعجب بالنفس ان كنا من المحصلين ثم كثيراً ما نرى الناس ترغب نفوسهم الى الاراء المستحدثة الجديدة التي عليها مسحة طلاوة و بهاء وينبذون الحقائق القديمة العهد كانها خلقت بهجة جدتها لطول مدتها · · · اه

هذا ومحبة الحق هي كرهٌ للبطل وليس طلب الحق بمعزل عن الغرض وعدم المبالات به سيأن لان عدم المبالات شرٌ والنفس ان كانت في تلك الحال بالنظر الى الحق فهي في اسوأ حالاتها وهي حينئذٍ الى الضلال أميل واقرب منها الى الحق بل قل هي في ضلال مبين لان الحق والبطل متساويان في حكم ضميرها لا يرجح واحداً منهما عَلَى الآخر ولا فضل لواحد من الضدين عَلَى الآخر· اوليست هذه الحال كفراناً بالحق وخلعاً لقوّة العقل الشريفة السامية فتأمل

(انتهى متن الكتاب الاول من فلسفة الكردينال مرسيه)

والبخت والطالع وما شاكلها او من الفاظ دالة قلبوا معناها وأساءوا استعمالها في غير ما هي له كقول البعض الاخاء والمساواة الخ

ثم من وجه فساد الآراء والاوهام فرب مذاهب نزّلت في بعض الامكنة والازمنة منزلة الصدق وهي ليست عَلَى شيء منه · عَلَى ان أثر الشهادة والرواية في النظريات هو كأثر القدوة في العمليات هذه تسطو عَلَى القلب فتستميله وذاك يأخذ بقود العقل فيزيفه

والمصدر الثاني هو فساد العلم وبطلان المعتقدات كأن يتشبث بعض الفلاسفة والايمة بمبادىء علم فاسد تناقلوها واحلوها محل الصدق وعلموها موقنين صدقها وهي ليست كذلك أو كأن يتمسك اصحاب دين فاسد بعراه ويدافعوا عنه مدافعتهم عن الحق الواضح تقنعاً به ومكابرةً وهنا محل التعصب الديني وهو كثير بين عبدة الاوثان الخ · هذا ولا بد هنا من ذكر مصدر ضلال آخر هو خاص بفلاسفة عصرنا الحالي وهو تغافل الفلاسفة المتاخرين عن دراسة المنطق والعلم الكلي مزدرين بصناعة القياس البرهاني ونابذينه ظهريّاً في مكاتب التعليم ·اه

هذا واحسن كلام يذكر في فائدة القياس المنطقي وجزيل نفعه ما نقلناه عن العلامة بلمس راجعه في عدد ٧٧ من بحث ١ باب ٣ في صحة القياس وصدقه وهو يكون خاتمة هذا الكتاب ونتيجته العلية · والله الموفق الى الصواب اه



فهرس

المجلد الاول من فلسفة صاحب النيافة الكردينال مرسيه الفيلسوف الشهير

يجدر بنا ان ننقل هنا كلام الفيلسوف الافرنسي فرج الذي قاله في البطل واسبابه لانه جليل قال في ف ٤ عدد ١٨٨ وما يلي من مختصره

البحث في ما هو الضلال

(١٨٨) اولاً الضلال يعرّف بانهُ عدم مطابقة الحكم للشيء المحكوم به · كما لو قيل الانسان ازليٌ · فينتج اولاً ان البطل لا يطلق عَلَى ادراك الحواس وانما هذا يكون مظنةً للبطل كما سوف يتضح في علم النفس

و٢ً البطل الذهني يقابل الحق الذهني ويسمى عندهم البطل المنطقي · فكما ان للعقل حالاتٍ بالنظر الى الحق فكذا لهُ حالات بالقياس الى البطل هي مثلاً الوهم والزعم ثم إذعان العقل بشيء باطل وان لم يكن اذعان فلا بطل لان البطل يضادُّ الحق فلا بد فيه من جزم العقل واذعانه كما لا بد في ذلك منه

و٣ً اما البطل الوجودي فليس هو الحق الناقص كما زعم كوزين فلو قلت « الانسان هو الناطق » فقولك هذا من قبيل الحق الناقص لانه لا يستغرق كل معلومية الانسان واما لو قلت « الانسان هو غير ناطق » فقولك يكون باطلاً لانه مخالف للحق ولو صورياً

وثانياً اما حبائل الضلال والبطل التي تنشب في كثير من النفوس فسداها نقصٌ في العقل ولحمتها نقصٌ في الارادة فان الحق لا يصاد الا بشباك الانتباه المديد ومزاولة الكد والعناء ومساعدة المشاعر وهي في حال سلامتها ثم بمساعدة أسباب أُخرى باطنة وظاهرة · وقد يتفق لنا ان نحكم بامرٍ من قبل ان نستجليه ومن دون ان نتبينه فتكون احكامنا باطلة ··

ثم قال واما ماهي مصادر البطل فاجاب بما يلي تعريبه :

(١٨٩) قد حصر باكو مصادر البطل في اربعة اولها ميل غريزي في الناس وهذا انواعه كثيرة فان الانسان اما ان يجنح الى الحكم بمقتضى الحواس فيهمل ما يفوقها من غير المنظورات واما ان يحكم بحسب ميل القلب فيجانب ما يخالف هواه · واما ان يحكم بمقتضى ميل عقله من تجريد او خاط بين الاشياء الاعتبارية والاشياء الوجودية · والمصدر الثاني هو حالة الانسان ومزاجه اذ من الناس مَن يأنس بحديث الامور وجديدها ومنهم من تأنف نفسه عتيقها وقديمها ومنهم من يحدو بهِ سوق الكليات الى مزاولة كل العلوم ومنهم من يقصر جده الى دراسة العلوم الخاصة فيصبُّ وكده عَلَى علم نابذاً غيره من العلوم · فاوّل هذين الاخيرين يتشبث ببرهان الاستدلال في العلوم التجريبية وثانيهما يستمسك بعرى البرهان الاستقرائي في العلوم العقلية · ثم من الناس من تغلب البدن عَلَى ارواحهم وغلظت عقولهم بغلاظة الشهوات وخبثت نفوسهم بالملذات فمثل هوءلاء تقوم الشهوات حاجزاً لعقلهم وعاقلاً لافعال ذهنهم بما فيها اي تلك الشهوات من دواعي تبديد الذهن وتعكير صفائه وتضاد الفكر وقطع ربط العلائق بينها وبين العلم · الى هنا في مصدري البطل الباطنين · واما الباقيان فهما مصدراه الخارجان واليك بيانهما

المصدر الاول هو العشرة والمحيط الذي يكون فيه المرء وهذا يكون من وجهين من وجهِ اغاليط الالفاظ الدائرة عَلَى الالسن والرائجة في استعمال الناس وهي لا معنى لها في الحقيقة كقولهم الصدفة والحظ

صفحة	سطر	خطا	صواب
٥٢	٤	ما لا يقوم	مما لا يقوم
٥٣	١٨	خط مستجاد	غط مستجاد
٥٧	١	الانشغال	الانتقال
٥٩	٥	افعار	قعار
٦٠	٩	تعريفاً	تعريضاً
٦٢	١٦	الموقف	المولف
٦٢	١٩	المطيق	المطلق
٦٣	١٠	فالواجب	فالجواب
٦٣	١٠	الموجز لجواب	الموجز
٦٦	٣	يعود	يعتور
٨٤	١	تقربا حقيقيا	تعريا حقيقيا
٨٤	١١	الاختياري	الاختباري
٨٨	١٠	فيغير	فيعبر
٨٩	٢	العلم	العالم
٩١	٧	ان ستحق	ان يحق
٩٦	٧	يقّوا	بقّوا
٩٩	١٣	التجريد	التجديد
١٠٣	٢	عقد عون	عقد عرى
١٠٨	١٩	به الى العقل	به العقل
١٠٩	٥	والغرض من	والغرض منه
١١٢	١٩	يتحشى	يتمشى
١١٧	٤	في عرض	في غرض
١٣١	١٤	تنتج	تنطبع
١٣١	١٧	المشيحة	المتشبحة

صفحة	سطر	خطا	صواب
١٣٢	٢	يحس من	يحس به
١٣٥	١١	اولاً	او لا
١٣٩	١٤	الحصر ولا	الحصر لا
١٤١	٢	باية	بابة
١٤١		يساوف	يواسف
١٤٢	٤	انه	ان
١٤٥	١١	والعرض	او العرض
١٥١	١١	محله	فمحله
١٥٠	١٦	من المتضادان	من المتضادات
١٥١	٨	تقسيم	تقسم
١٥٤	١١	بالتمثيل النسبي	بالتمثيل النسبي او على نحو من التشكيك والتقديم والتأخير كما سوف ترى
١٥٩	١١	الروقة	والرقة
١٦٧	٣	له	لك
١٦٨	١٨	التي	للتي
١٧٧	٤	صدداً	صدراً
١٧٩	١٥	المضلية	الفعلية
١٨٠	١٨	وانتفاء	أو انتفاء
١٨١	٥	زوج القضية	زوج ٠ ثم القضية
١٨٥	٨	ينبغي	ينفي
١٨٥	١٣	بلا	(بلا)
١٨٦	٥	التفاصل	التقابل
١٩٥	٢	والفعل	او الفعل
١٩٥	٤	بل يمكن ان لا يكون	بل لا يمكن ان لا يكون
٢٠٤	١١	المناهزة	البداهة

صفحه	سطر	خطا	صواب
٢٠٦	٦	يكون عين	لا يكون عين
٢٠٨	٤	فقال فكر وقوة البرهان	فقال منكراً قوة البرهان :
٢٠٨	٦	معترضة الثبوت	مفروضة الثبوت
٢١٣	١٧	التحول	الشمول
٢١٨	١٤	في القضية	القضية
٢٢١	١٦	الضرورة المقيدة	او الضرورة المقيدة
٢٢١	١٧	جزئيات اعني	جزئياته اعني
٢٢٢	١٨	نتاجية	انتاجية
٢٢٥	٥	البدئية	المبدئية
٢٢٦	١٨	عمل الحد الاوسط	حمل الحد الأوسط
٢٢٧	١٠	الغريبه	القريبة
٢٢٧	١٣	أتبعها	أسبقها
٢٣٠	١٣	التق	انتفى انتفاء
٢٣١	٩	(اوعلة)	(اي له علة)
٢٣١	١٦	يكن احد الحدود	يكون حد من الحدود الثلاثة
٢٣٢	٢	القربية والبعيدة	القريبة أو البعيدة
٢٣٢	١٢	هذه الطبيعة	عَلَى ان هذه الامور موافقة للطبيعة
٢٣٣	٢	قمعها	قموعها
٢٣٤	٧	نقتضي	يقتضي
٢٣٤	٨	ضرب	ضرباً
٢٣٥	١٠	الاخيران ان	الاخيران
٢٣٥	١٥	فان غرض	فات غرض
٢٣٦	٢	اولاً يتولد	او لا يحصل
٢٣٦	٥	المارق	المادة

صفحه	سطر	خطا	صواب
٢٣٦	٦	بعدم	لعدم
٢٣٦	٧	تقول	نقول
٢٣٦	٨	تقطع	نقطع
٢٣٦	١٦	مسبوغاً	مسوغاً
٢٣٦	١٨	هذا المبدأ القائل	هذا المبدأ القابل :
٢٣٦	١٨	تصور ثالث	لصوراً ثالثاً
٢٣٧	٩	ثالث اختلافها	ثالث يوجب اختلافهما
٢٣٨	٢	جزئية	جزئياً
٢٣٨	٢٠	محمولان موجبتين	محمولا موجبتين
٢٣٩	١٧	بالانتاج والتي تقوم بها صحة العناية والنقابة هي	بالانتاج هي
٢٤٠	١٤	لكمية النتيجة	للكية او سببية النتيجة .
٢٤١	٣	تعليمه	تعليم
٢٤١	١٣	بتنس	لبنتس
٣٤٢	٢	فتواترنا	فواترنا
٢٤٢	٥	تصد	قصد
٢٤٢	٦	فنسلت	فانقضت
٢٤٢	١٦	لسل	للل
٢٤٢	٢٠	غراتري	غراتوي
٢٤٣	٢٠	عنه العامل	عن العامل
٢٤٥	٧	والموجود والغير	والموجود الغير
٢٥٨	٦	باستقامة او عَلَى غير استقامته	باستقامة او عَلَى غير استقامة
٢٦٤	١٩	فقالوا في قدر	فنالوا في قدر

صفحه	سطر	خطا	صواب
٢٦٥	١٤	خالية	خيالية
٢٦٧	٨	وشهرة راي ٠ وقولٍ جديد	وان شهرة راي عام وزهوة مبدأ وقولاً جديداً
٢٦٩	٣	يفرض	يعرض
٢٦٩	٥	مرتاب فيها	مرتاباً فيها
٢٦٩	٩	مغالطته او سفسطته	مغالطة او سفسطة
٢٧٠	٢	عنه سابق	عن سابق
٢٧٠	٢	ساقطة	ساقطة
٢٧٠	٣	وسمى هذه	وسميت هذه
٢٧٢	٢	قد اقضى	قد افضى
٢٧١	١٣	فكان طرف المعرفة	فكأن طرق المعرفة
٢٧٢	٢٠	يقيناً	فتحقق يقيناً
٢٧٣	٤	عَلَى رسوم	عَلَى سوم
٢١٤	٥	بين سائر	في سائر
٢٧٤	١٢	المقدس ياصاح القاضي	المقدس القاضي
٢٧٥	١٢	اذاً محالاً	اداً محالاً
٢٧٧	٢	منع ثروة	منبع ثروة
٢٧٧	٣	ممتنعة العقوبة	ممتنعة في العقوبة
٢٧٨	١٣	فاذاً هو	فاذا هو
٢٨٠	٤	ذلك الادب	ذلك الارب
٢٨١	٤	او اطلاقه	او أجري اطلاقه
٢٨١	١٠	لتلك الحدود	يضيف الى تلك الحدود
٢٨١	١٨	ثبت الاشيا	ثبت لاشياء
٢٨٢	٦	واحد او ثلاثه	واحد وثلاثة

صفحه	سطر	خطا	صواب
٢٨٣	١٥	يفترض ابتداء	يُفترض ابتداء
٢٨٣	١٠	الفاسد ولا	الفاسد لا
٢٨٣	١٩	يرذل	يرذل
٢٨٨	٩	للعلم مجموع	العلم مجموع
٢٨٨	٨	(م)	عدد ١٢٢ (م)
٢٨٨	١٤	عدد ١٢٢ ومن ثم	ومن ثمّ
٢٨٨	١٥	اما ان تعرض	اما أن يعرض
٢٨٨	٢٠	يجي	يلي
٢٩١	١٥	من معرفة الشئ	من عرّفه الشئ
٢٩٢	٢٢	او اتفق	لو اتفق
٢٩٣	١٠	و يسمى عند العرب	(م و يسمى عند العرب رسماً)
٢٩٤	١١	التقسيم	التحليل
٢٩٤	١٧	المقنوعات	المعلومات
٢٩٤	١٧	وهي تصور	وهي تصوُّر
٢٩٤	١٩	فكيف تعرف	فكيف تعرّف
٢٩٤	١٩	أي	أيْ
٢٩٥	٤	مقولي	فقولي
٢٩٦	٤	لفظ عليها	لفظ الحي عليها
٢٩٦	٩	الاستقراء	الاستقرار
٢٩٦	١٢	التعريف في دوره	التعريف ثم بالعكس اعني ان التعريف في دوره
٠	١٣	الحيوي هو في الغذاء	الحيوي وهو الجامع المشترك في الغذاء
٠	١٨	وقلت بالفصل	وقلت « بالفصل »
٠	١٩	منوّع	منوّ ع

صفحه	سطر	خطا	صواب
٣٢٣	٦	يأُول	يؤول
٣٢٣	٥	وجدت	وجدت
»	٧	تحكم	تحكم
٣٢٣	١٠	بين حالة الواقعات والعلم	بين الامبرسم والعلم (مم والامبرشم هو مجرد الوقوف عَلى حالة جزئيات الوقائع بلا نظرولا برهان)
٣٢٤	١	فاذا	فاذاً
»	٣	ناموس هذا	ناموس . هذا
٣٢٤	٩	تغرُّداً	تقرراً
»	١٧	والغريزي	الغريزي
٣٢٥	١٧	ما استحق	فما استخف
٣٢٦	١٥	تلك العامل	تلك العلل
٣٢٧	٤	تبعنا	تتبعنا
»	١٠	وانما فعلها	دائماً فعلها
٣٢٧	٢٠	الحي هو	الحي الذي هو
٣٢٨	٢	وكذا يبق	ولذا يبقى
»	٨	شاذاً عن	شاذاً من
٣٢٩	٣	تحدد	تحدُّر
»	٣	بها المعنى	بهذا المعنى
»	٨	المشهود	المشهور
٣٣٠	٣	نعم لا يصح	نعم يصح
٣٣١	١٠	مسراح	مسرح
٣٣٤	١٥	لان الفرض	لان الغرض
»	١٥	الرحم	الرجم

صفحه	سطر	خطا	صواب
٣٣٦	١٧	مفرّدة	مقرّرة
٢٣٦	٢٠	عدة الحوادث	جملة الحوادث
٣٣٧	٢	الداقعة تكراراً	الواقعة تكراراً
	٧	وفق	وُفق
٣٣٩	٢١	الطبيعة للفعل	الطبيعة للعقل
٣٤١	١٤	اعني بالوجه الافضل	بالوجه الافضل (ال في الطريقة للغلبة)
٣٤٢	١٣	مادياً الى	مادياً في
٣٤٣	١٥	من فقرة	من قوة
	١٦	منفعل علة	منفعلٍ علةٌ
٣٤٤	٧	الحكمة	الحكّة
٣٤٤	١٠	استبعاد	استيعاب
٣٤٦	٨	ويخرج	يخرج
٣٤٧	٢	تزيد	مزيد
٣٤٨	١٣	انه بعلمه	انه يعلمه
	١٦	لشق النفس	بشق النفس
٢٤٩	٥	اصفاده	اصفاء
٣٤٩	٢٢	بحصول العلم	بحصول العلم
٣٥١	١٥	الحدود تألف	الحدود التي تتألف
٣٥٣	١٤	فقال فيه	فيقال فيه
٣٥٤	١٩	في التعليم	في التعلم
٣٥٨	١٦	التمرع	التسرع
٣٦١	١٤	الميالات	المبالاة
٣٦١	١٧	واحداً منهما	واحد منهما
٣٦٢	١	يجدر بنا	(مم) يجدر بنا

صفحة	سطر	خطا	صواب
٢٩٧	٩	هذا قاعدة	هذا القول قاعدةً
٢٩٧	١٧	بينهما	بينها
»	١٨	لا تعرف	لا تعرَّف
٢٩٨	٢	بلازمه	بلازمهِ
»	٤	متعرفة له	معرَّفة له
»	٥	لا معرفة به	لا معرَّفة به
٣٠٠	١	ماهية	ماهيته
٣٠٠	١	اجزائه	اجزائه البسيطة
٣٠٠	١٩	جوهر تام	جوهر نام
٣٠١	١١	التي لحظناها	التي لحظناها وهذا ما يسمونه التقسيم الصوري
٣٠٢	١٩	جزءاً قسياً	جزءاً قسياً
٣٠٣	٥	اشدها	اشدهما
٣٠٣	٢٠	شيئان	سيّان
٣٠٤	١٨	كل واحد	كل واحد
٣٠٥	١٣	المبدأ هو به	المبدأ هوما به
٣ ٥	١٥	هو شيءٌ ما يعرف به	هو ما به يُعرف شيء
٣٠٨	١٤	جردت	جررت
٣١٢	٣	ومن جهة	او من جهة
»	٥	الباطن والحس	الباطن او الحس
»	٥	او المشاعر	أي المشاعر
»	٥	تسمي عند العرب	(م تسمى عند العرب)
٣١٢	١٠	ووزنه ٣٢٦ و ٢٢جزءاً منه	واماوزنه فكل ٣٢٦ و ٢٢ لترامنه
٣١٣	١٤	اذا قدر تحققه	اذ قُدِّر تحققه
٣١٤	٥	القطع به الاتجاه	القطعَ به الاتجاه

صفحه	سطر	خطا	صواب
٣١٤	١١	فنه	فنّه
٣١٤	١٣	تصورصدقه	تصور صدقه
٣١٥	٣	جزما	جزماً
٣١٥	٤	بالغرامفيتطرق	بالغرام عرف خاصة الجسمين عند تركيبهما فيتطرق
٣١٥	٨	الكلوري	الكلوري في كل جزء وزنه غرام واحد
»	٢	فعال التحليل	أفعال التحليل
»	٩	وتحقيقها	وتحقيقها بالاختبار
٣١٦	١٣	وشهدت	وشوهد
	١٨	تبخر	تبخّر
	١٩	ولكنك ترى	ولكنه يرى
٣١٨	١	وصورتهما	وصورتها
»	٣	الاستقراء	استقراء سابق
٣١٨	١٦	سابق مفترض فيترجح	تدريجي حصل في سابق هو مفترض سبباً لذلك الحادث فيترجح
٣١٨	١٦	نسمة علته	نسبة علة
٣١٨	١٩	تقلت	تنقلت
٣١٩	١١	جملته	جملةً
٣١٩	١٣	المقدم تولدها	المقدر تولدها
٣١٩	١٦	لا يبقى	لا تُبقي
»	١٦	وعرضها	وعرَّضها
٣٢٠	٧	انتشار	كمون
٣٢٠	١٣	خاصة لازمة	الخاصة اللازمة
٣٢٢	٢	متتبعة الى جزئيات	متتبعة الى حكم شامل لكل الجزئيات
٣٢٣	٢	اذا	فاذا

صفحه	سطر	خطا	صواب
٣٦٢	٩	باطل وان	باطل (وهو الجهل المركب) وان
٣٦٣	٨	سوق	شوق
«	٥	كاثر القدوة	كاثر القدوة والتأسي